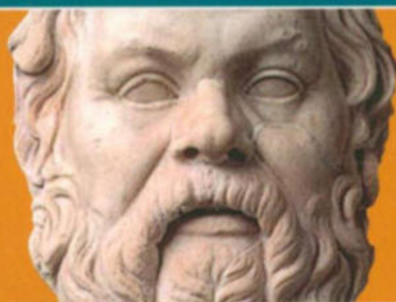
A felesleges dolgok jobbak, mint a szükségesek, s néha kívánatosabbak is,
míg az élet fenntartása – szükség. Ajánlom ezt a gondolatmenetet mindenkinek, aki
a jó élet arról a „feleslegesről” szól, ami sem nem vásárolható meg, sem nem adható el.

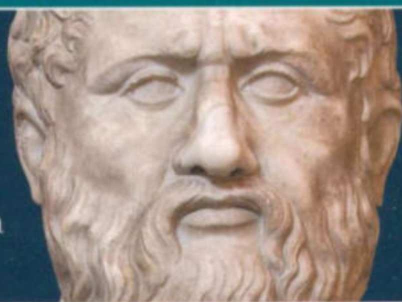
HELLER ÁGNES

A filozófia rövid története gólyáknak

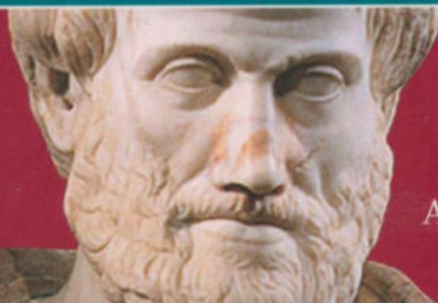
I. AZ ÓKOR



Szókratész



Platón



Arisztotelész

MÚLT ÉS JÖVŐ



HELLER ÁGNES

A FILOZÓFIA RÖVID TÖRTÉNETE GÓLYÁKNAK

I. AZ ÓKOR



Fotó: Kőbányai János

HELLER ÁGNES

A filozófia rövid története gólyáknak



·I·

AZ ÓKOR



MÚLT ÉS JÖVŐ KIADÓ
BUDAPEST, 2016

A kötet megjelenését támogatta a Nemzeti Kulturális Alap



© Heller Ágnes, 2016
© Múlt és Jövő Kiadó, 2016

ISBN 978 615 5480 21 8

Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2016
Felelős kiadó: a kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő: Kőbányai János
A szöveget gondozta: Zsoldos Sándor
A borító és könyvterv Czeizel Balázs munkája
Filosofia betűtípusból szedve

Nyomta és kötötte az Alföldi Nyomda Zrt., Debrecen
Felelős vezető: György Géza vezérigazgató

www.multesjovo.hu

Tartalom

Személyes bevezetés, illetve előszó

KEDVES HALLGATÓIM!

24-26 éves koromban többször „előadtam" a filozófia rövid történetét a bölcsészkaron a gólyáknak, az akkor még Marx Károlyról elnevezett Közgazdaságtudományi Egyetemen, nem emlékeszem, hányadéveseknek. Méghozzá az egészet: a 19. század közepéig egy fél év alatt. A hallgatóim leírta előadásjegyzeteket később ki is adták, volt is a kezemben belőle egy példány, amikor filozófiám rövid történetét írtam. Soha ifjúkorom óta, azaz közel 60 éve, nem ismételtem meg ezt az akrobatikus teljesítményt. A La Trobe Egyetemen, de különösen a New School graduális fakultásán a lehetősége sem merült fel, még akkor is, ha szándékomban állt volna, noha nem volt. Sőt: egyetlen filozófus egész munkásságát sem tanítottam végig egy szemeszter alatt, hanem inkább egy művét, mint például Spinoza *Etiká*ját, vagy Arisztotelész *Metafiziká*ját, vagy Nietzsche *Vidám tudomány*át. Esetleg csupán egy mű egy részét, mint Hegel *Logiká*jából az objektív logikát, vagy Heidegger utolsó korszakából hat tanulmányát, vagy Foucault korai esszéiből egy csokorral. Nem sorolom tovább – lényeg az, hogy ifjúkorom sportteljesítménye igen távol állt tőlem. Egy dologban azonban tartottam magamat korai elkötelezettségemhez. Csak elsődleges irodalmat tanítottam, a „klasszikusokat", a jelentős kortársakat, s tanítványaimnak is azt tanácsoltam, hogy kezükbe ne vegyenek másodlagos irodalmat, amíg ki nem alakítják saját értelmezésüket. Minden filozófusnak, nagynak és kicsinynek, akadnak „szakemberei", olyanok,

akik minden cédulát ismernek, amit a filozófus írt. Ez nem filozófia, hanem filológia. A filozófia önálló gondolkodásról, nem pedig információról szól. Túl sok információt magam sem szeretek beszerezni, mert elveszi az ember kedvét és idejét a gondolkozástól. Persze, mindig valamiről gondolkozunk, nem a semmiről (a semmi is valami). A filozófus mindig az elsődleges filozófiai szövegek segítségével, azok alapján, gondolkozik. Tőletek persze nem várhatja el senki, hogy nekigyürkőzzetek az eredeti szövegeknek. Amit Nektek most el fogok mesélni, ezt nem helyettesíti. Azt mesélem el, ahogy én olvastam azokat a bizonyos eredeti szövegeket, s megtudhatjátok belőle, hogy miről van a filozófiában szó. Étvágygerjesztőnek megfelel. Jó étvágyat!

Miért jutott eszembe ezek után, hogy most, vagy hatvan év múltán, újra fiatalkori vállalkozásomba kezdjek, mikor nem is hajt a tatár, azaz nem kötelező ez a „kurzus"? Nosztalgia? Vagy az osztályismétlés vágya? Nem tagadom, hogy az is – azonban más is. Éppen az, hogy ma nem kötelező minden gólyának filozófiatörténetet hallgatni, még ha csak egy szemeszterben is. Még a bölcsészkaron sem! Nem is beszélve a többi karról, ahol annak idején mind kaptak e tárgyból valamiféle kóstolót. Ma nem tanítanak filozófiát a középiskolákban, nincsenek filozófiai előadások a szabadegyetemeken sem, mint gyerekkoromban, de már TIT-előadások sincsenek. Nincsenek filozófiai viták a televízióban, mint ahogy a rendszerváltás után egy néha éjfélig is elhúzódó esti műsorban voltak, ahogy a német, francia, olasz televízióban máig is él ez a műfaj. Nem tülekednek felnőttek, hogy filozófiát hallgassanak az egyetemek esti kurzusain, ahogy New Yorkban teszik, minthogy nálunk nincsenek ilyenek.

Ha nincs kínálat, miből tudható, hogy nincs kereslet? Igaz, a filozófiának hazánkban nincs olyan erős hagyománya, mint Németországban, Franciaországban vagy Olaszországban, de valamennyi azért mégis van. S miért ne támaszkodjunk arra, ami van? Vajon nem szeretnek-e a magyarok is gondolkozni?

Azt mondják, hogy a filozófiára nincs szükség, mert nem hasznos. Ha jól tudom, anyagi hasznot, úgy 2500 év alatt, valóban csak két filozófus számára hozott a filozófia: Thalész és Soros György esetében. A „spekuláció" szónak két értelme van: vagy a pénzpiacon spekulálunk, vagy a gondolkodásban. Egy kezünkön megszámlálhatjuk azokat, akik spekulációra

a szó mindkét értelmében sikeresen képesek. A filozófus általában nem keres pénzt, filozófiából nem lehet meggazdagodni, de elszegényedni – Szókratész óta – annál inkább.

Akkor mire való egyáltalán? Klein György genetikus számítása szerint körülbelül 250 000 sikeres koituszból származik egy gyerek. Akkor mi haszna van a többinek? Az öröm nem anyagi haszon, sem nem dologi, kézzel nem fogható, számban ki nem fejezhető, de nélküle nem tudnánk élni. A gondolkodás gyönyöre nélkül ugyan tudunk élni, a többség ezt is teszi, de hogy a régieket idézzem, az ilyen élet nem „jó élet".

A filozófia „haszna" önmagában a tevékenységben van. Azokban a kérdésekben, amelyeket mindig feltesz, azokban az alapkérdésekben, amelyeket már a gyerekek is feltesznek, amelyekre sok, végtelenül sok válasz adható, s mindegyik más. Miért létezik valami, és nem valami más? Mi ennek az oka, mi a célja? Miért szabad ezt, és nem azt, tennünk? Honnan tudjuk, hogy kinek van igaza? Mi az élet? Mi az élet értelme? És a halálé? Van-e egy másik valóság, mint az, amelyet látunk, hallunk, tapasztalunk? Van-e Isten? Van-e Gondviselés? Szükségszerűség? Mit jelent az, hogy szeretni? Mit jelent az, hogy barátság? Honnan tudjuk, hogy amit tudunk, igaz vagy nem igaz? Mi az, hogy jó, mi az, hogy szép, mi az, hogy igaz? S más, hasonlóan megválaszolhatatlan s éppen ezért ezerszer megválaszolt kérdések.

Mindezek a kérdések filozófiaiak, s a különböző filozófusok különböző válaszokat adtak rájuk. Válogathatunk a válaszok közül, gondolkodhatunk rajtuk, más válaszokat is adhatunk. Nemcsak a filozófia késztet gondolkozásra, sok minden más is, de a filozófia lényege éppen az, hogy gondolkodásra késztet. Méghozzá azon való gondolkodásra, melynek önmagán kívül nincsen haszna.

A filozófiát azzal szokták szidalmazni, hogy „absztrakt". Ennek semmi értelme nincs, mert mi az, hogy „absztrakt"? Mitől vonatkoztat el a filozófia? Mikor a filozófiát „absztrakt"-ként szidalmazzák, többnyire arra gondolnak, hogy nem a mindennapi tapasztalatokat írja le (ettől vonatkoztat el), s nem a mindennapi közhelyeket ismételgeti. Ez valóban találó kritika, hiszen a filozófia születése óta hadilábon áll a mindennapi közhelyekkel.

Annak idején Marx azzal bírálta az „addigi" filozófiát, hogy „csak" leírta a világot, ahelyett, hogy megváltoztatására törekedett volna. Ennek a

mondatnak első része rokon azzal a feltételezéssel, amely szerint a filozófia aspirációja az volt, hogy „a tudományok tudománya" legyen. Csakhogy a filozófia sosem „írta le" „a világot", hanem saját világot teremtett. Olyan világot, amely hasonlított is, nem is, a világra, melyben a filozófus élt.

A filozófus ugyan mindenható a gondolkodó képzelet világában, de nem a semmiből teremt. S hogy Marx tézisének a második részére is reflektáljak, Platón óta a filozófusok nagy többsége (szeretjük ezt vagy nem, az más kérdés) mindig meg akarta változtatni a világot, néha nem kis sikerrel.

Hegel a filozófiáról azt sugallta, hogy az nem más, mint a filozófus saját kora fogalmakban kifejezve. Saját korának „anyaga" az, amiből a filozófus világát megteremti, de teszem hozzá, ugyanazon korban élő filozófusok fogalmilag mégsem ugyanazt a világot teremtik meg.

Nietzsche szerint a filozófia önéletrajz. Valóban, többek között saját élete, élettapasztalata is az, amiből a filozófus saját világát megteremti, bár ez jóval kevésbé tűnik fel, mint mondjuk egy lírai költő esetében. Minden embernek van önéletrajza, sokuknak fontos, érdekes, tanulságos önéletrajza is, de ezekből csak akkor lehet filozófia, ha valakinek sikerül egy olyan világot teremtenie, amely saját korát fogalmakban fejezi ki.

A filozófia irodalmi műfaj, s mint minden műfajnak, ennek is megvannak a műfaji sajátosságai. A filozófia története e műfaji sajátosságok változásának története is. Erről fog szólni ez az egész itt elmondott történet.

A most és itt előadott történet is merész lesz, de valamivel kevésbé merész a 60 év előtti réginél. Nem egy szemeszterben fogom az egész filozófiatörténetet előadni, hanem négyben. Mind a négy szemeszterben 14 hét alatt, már ahogyan ez szokásos. Az első szemeszterben, megint csak szokás szerint, az antik (görög és római) filozófia kerül sorra, a másodikban a középkor és reneszánsz filozófiája, a harmadikban a modern filozófia Descartes-tól Hegelig, az utolsó szemeszterben pedig a metafizika utáni filozófia egészen a jelenkorig.

Mindezek az előadások Nektek, gólyáknak szólnak.

Most is csak azokról a filozófiai művekről fogok beszélni, saját értelmezésemben, amelyeket olvastam. Most sem fogom kedves hallgatóimat felesleges információkkal terhelni. Most sem adok fel „kötelező" olvasmányokat, legfeljebb néhányat kivételképpen ajánlani. Hozzá kell ten-

nem, hogy senki sem „specialistája" a filozófia történetének. A legtöbb filozófusnem én például nem vagyok „specialistája", s akiknek igen, azokról sem ebben a minőségemben fogok beszélni. Számos filozófusról írtam, s köztudomású, hogy ha az ember már írt valamit valakiről, vagy többször előadott róla, korábbi értelmezései befolyásolják a későbbieket. Ezen én sem tudok segíteni, de legalább nem hivatkozom a saját könyveimre.

Azt mondják, hogy a filozófia nehéz. Már akinek. Amit megszokunk, az már könnyű, vagy legalábbis annak tűnhet. Nekem rettenetesen nehéz egy genetikai problémát megérteni, nem is beszélve a matematikáról. A filozófiában éppen olyan nehéz teljesen elkerülni a szakma, pontosabban a műfaj, nyelvét (a kategóriákat), mint egy genetikusnak a genetika nyelvét, vagy egy festőnek az ecset használatát.

Ezt az előadást mindenki minden előtanulmány nélkül megértheti, ha rászán egy kis energiát és gondolkodást. Csak annyit, mint amennyit mindenre rá kell szánni, akár teniszezni tanul az ember, akár sakkozni, akár verset szavalni.

Végül is: mire való egy gólyának a filozófia? Arra, amit kezd vele. Gondolkodásra késztetheti olyan kérdésekről, amelyeken eddig nem gondolkozott s olyan kérdésekről, amelyekre választ nem talált, még a *Google* segítségével sem. Érdekelheti, hiszen a történet érdekes. S vajon nagyon korszerűtlen azt mondanom, hogy hozzátartozik az általános műveltséghez egy olyan világban, melyben a műveltség cseppet sem általános?

Hegel a következő mondattal fejezte be a filozófia történetéről tartott előadásait: „Azt kívánom Önöknek, hogy jó életet éljenek *(Ich wünsche Ihnen, recht wohl zu leben).*" Kívánhatnék ennél szebbet, jobbat Nektek? Kedves Gólyák, jó olvasást!



ELSŐ ELŐADÁS

Az úgynevezett preszókratikusok 1.

KEDVES HALLGATÓIM!

Mikor kezdődik a filozófia? Az a kérdés, hogy valami hol kezdődik, azaz a genezis kérdése a filozófiával kapcsolatban is felvetődik.

Ott kezdődik, ahonnan a filozófusok származtatták magukat, az úgynevezett preszókratikusoknál.

A preszókratikusok, persze, nem tudták, hogy ők preszókratikusok, hiszen nem tudhatták, hogy élni fog utánuk egy Szókratész nevű ember, akinek ők az elődei, s még azt sem tudhatták, hogy filozófusok, mert a filozófia szó és annak értelmezése is Szókratésztől származik. (Bár a platonista Iamblikhosz szerint Püthagorasz már filozófusnak nevezte magát, de ezt nem okvetlenül kell elhinnünk neki.) Akkortól kezdődik tehát a *preszókratikusok*kal a filozófia, amióta az első filozófusok őket tekintették elődeiknek.

Platón és Arisztotelész alakították ki az elődöket befogadó filozófiai „kánon"-t, ami sokszor módosult ugyan, de csak módjával, s folyamatosan kiegészült az utánuk következőkkel. Diogenész Laertiosz a filozófusok életéről és gondolatairól időszámításunk kezdetén írott művében például sokkal több filozófust sorol fel, mint amennyit a kánonban manapság a római korig bezárólag számon tartunk, de azok, akik bekerültek a kánonba, nem teljesen véletlenül kerültek oda.

Bölcsek minden kultúrában vannak, gyakran írnak is és számon is tartják őket. Indiában, Kínában számtalan bölcset jegyeznek. Az egyiptomi bölcsek egyike-másika a régi görög filozófusok számára is ismert

volt és tiszteletreméltó. Maga a hellén kultúra is hét bölcset tart nyilván, ezek közül az egyik egy Athén nevű város első törvényhozója, Szolón. A kánonhoz tartozó filozófusok közül csak Thalészt érte ez a megtiszteltetés. Ilyen bölcs hírében állt a bibliai Salamon király is. Ma is vannak filozófiatörténészek (például a 20. század harmincas éveiben Jaspers), akik filozófiatörténeti előadásaikat a kínai és indiai filozófiával kezdik, de már Hegel is emleget kínai filozófusokat (akkoriban jött divatba minden, ami kínai). Nem állíthatom, hogy a kínai, indiai, egyiptomi bölcsek nem hagytak volna annyi megszívlelendő gondolatot hátra, mint a preszókratikus filozófusok, de valahol el kell egy történetet kezdeni.

Sehol és semmilyen szférában sem lehet a kezdetet pontosan meghatározni. Mikor valaki elmondja az élete történetét, nem azzal szokta kezdeni, hogy megszületett, bár ez a kezdet lesz sírkövére írva. Mikor kezdődik egy nép története? Mondjuk az angolé? A sziget történetével? Az egyetlen emléket maga után hagyó őslakókkal? A keltákkal? Vagy az angolszászokkal? Vagy a normannokkal? A tragédia kezdetét Aiszkhülosznak szokták tulajdonítani. Miért? Mert egy második színészt is felléptetett. De számos tragédia-történet a kezdetet korábbra teszi, hiszen a kórus meg egy színész Aiszkhülosz előtt is megjelent az amfiteátrum színpadán. Nem sorolom tovább. Maradjunk abban, hogy a kezdetet azok határozzák meg, akiknek (akinek) a kezdete. Honnan jövünk, kik vagyunk? A filozófia saját alapkérdését saját magára is vonatkoztatja. Ezért fontos számára a kezdet kezdetétől fogva saját előtörténete. Egyetlen más műfaj gyakorlói sem tanúsítanak olyan érdeklődést műfajuk eredete és természete iránt, mint a filozófusok.

Visszatérve a kiindulópontomhoz: nem tekinthetjük puszta véletlennek, hogy azok, akik kitalálták, hogy ők nem bölcsek (*szophosz*), hanem a bölcsesség szeretői (*philoszophosz*) s megalapoztak egy új irodalmi műfajt, kikben látták előfutáraikat, kiket tekintettek őseiknek. Ezekben az elődökben számos olyan közös vonást fedeztek fel, amelyeken az ő gondolkodásuk is alapult. Többek között a puszta vélemény és igaz tudás megkülönböztetését, az istenekről szóló hamis homéroszi mesék megvető elutasítását, az általánosítás, a fogalmi gondolkodás iránti előszeretetet és sok minden mást, amire majd rátérek.

A „kezdetben" olyan filozófusokról beszélünk, akikről csak annyit tudunk, amennyit mások mondtak róluk, vagy amit mások idéztek tőlük. Más filozófusok, pontosan azok, akik őket elődöknek kiválasztották. Feltehetően mind a maguk filozófiája szempontjából értelmezték azt, amit ezek az elődök mondtak. Részint saját gondolataik előfutárait fedezték fel bennük, részint „részleges" bár nem teljes igazságot tulajdonítottak nekik, részint egyoldalúaknak tekintették őket, akik tévedtek és „még nem jutottak el" ehhez vagy ahhoz a gondolathoz.

Megbízhatóság szempontjából forrásaink igen különbözőek. Mint ez lenni szokott, minél erősebb, jelentősebb, újítóbb egy filozófus, annál kevésbé megbízható az, amit egy másikról mond. Ami a preszókratikusokat illeti, ez vonatkozik két első értelmezőjükre, a mintegy 300 évvel a milétoszi iskola után élő és működő Platónra és Arisztotelészre egyaránt, ha másként is.

Platón számtalanszor ad Szókratész szájába olyan idézeteket, amelyekről nem tudhatjuk, hogy valóban ettől vagy attól a preszókratikustól erednek-e, továbbá azt sem, hogy valóban Szókratész mondta-e ezt vagy amazt róluk. A Platón-referenciák gyakran ironikusak. Egyeseket közülük azonban más források is megerősítenek. Persze, én inkább azt kérdezném: fontos ez egyáltalán? Akik közületek klasszika-filológusok lesznek, majd törődni fognak az itt elhanyagolt kérdésekkel.

Arisztotelész úgynevezett *Metafizika* című könyvének (ilyen könyvet Arisztotelész nem írt, de erről majd a maga helyén fogok beszélni) első (*alfa*) fejezetében az ősökkel, az előtörténettel foglalkozik. Ő precizitására kényes tudósemberként rendszerezi városuk és koruk szerint is az erre érdemesnek ítélt gondolkodókat. Erős gondolkodása nem iróniában, nem is anekdoták feje tetejére állításában, hanem a mondások értelmezésben fejeződik ki. Például, mikor egy korai filozófus arról beszél, hogy minden egyvalamiből (víz, levegő, tűz, végtelen) jön létre, Arisztotelész ezt saját filozófiája alapján *arkhé*nak (alapelv, alap, kezdet) értelmezi. Vagy, mivel a preszókratikusok többsége úgynevezett természetfilozófus volt, akik könyveket írtak, ki versben, ki prózában, e könyveket egy közös címmel látta el: *Peri füzeosz* (*A természetről*). Arisztotelész nyomán követője és tanítványa, Theophrasztosz, tanítója szellemében foglalkozott bővebben ugyanezekkel a preszókratikusokkal. Valószínű-

leg egyes írások rendelkezésére is álltak s ezekből idézett bizonyos részeket (fragmentumokat).

Ugorhatunk akár évszázadokat is: Plutarkhosz, Simplicius idézte, fragmentumaihoz (állítólag az utóbbi ismert egyes eredeti műveket), s nem feledkezhetünk meg a már említett Diogenész Laertioszról sem, akiről keveset tudunk, de aki ránk hagyta az első részletes filozófiatörténetet, pontosabban szólva a filozófusok történetét, ami akkoriban számára egy s ugyanaz volt. Ezekből a forrásokból (néhány egyéb kiegészítéssel) állították össze a modern korban az úgynevezett *Fragmentumok*at, amelyeket az efféle alapkurzusokban az egyetemi oktatásban használnak, ahogyan én annakidején a Diels gyűjtötte fragmentumokat használtam.

Mindezeket a neveket nem azért soroltam fel, hogy megjegyezzétek, csak azért, hogy ne menjetek be holnap feleslegesen az Egyetemi Könyvtárba, hogy ott kikölcsönözzétek, mondjuk Hérakleitosz *A természetről* című könyvét.

Hadd ismételjem meg most azt, amit már szubjektív előszavamban említettem. A filozófia, éppen úgy, mint a tragédia, vagy az epika, irodalmi műfaj. Általában prózában íródik. Vannak főszereplői, akiket kategóriáknak neveznek (mint Lét, Igazság, Alap, Ész, Tapasztalat, Szubsztancia, Forma, Erény stb.). Ezek értelmezése sokszor módosul, osztódással szaporodhatnak is, de mind bizonyos főszerepeket játszanak az adott filozófus által előadott világdrámában. Van ennek a műfajnak saját grammatikája is, mint demonstráció, racionális argumentáció, esetleg narratíva. A műfaj elasztikus, mint minden műfaj, de hasonlóan minden más műfajhoz, nem tetszés szerint variálható.

A preszókratikusoknál, bemutatóik tanulsága szerint, már számos efféle alapkarakter jelenik meg: mint *núsz* (ész), *logosz* (beszéd, értelem, mérték), *alétheia* (igazság). Minderről majd akkor, miután felmegy a függöny.

FÜGGÖNY

Kis-Ázsiában vagyunk, Milétoszban, egy gazdag ióniai városállamban, időszámításunk előtt a 6. században, ahol egy ideig több tudományág virágzik. Közel fekszik az Egyiptom által ellenőrzött területekhez, ezért té-

telezik fel, hogy tudós emberei vagy látogatást tettek egyiptomi városokban, vagy legalábbis ismerték az egyiptomi tudomány eredményeit.

A három elsőnek számító filozófus, Thalész, Anaximandrosz és Anaximenész, mind milétosziak voltak, s közéjük számított a görög történetírás „megalapítója", Hekataiosz is. Így tehát két irodalmi műfaj is született e városban.

Minden irodalmi műfajt egyszer kitalálnak, azaz megtalálnak, s attól kezdve ez a műfaj létezik. Szerintem a filozófia Szókratésszel, a történetírás Hérodotosszal kezdődik istenigazából, de mint erről már szó esett, a kezdetet a műfaj gyakorlói választják. Közbevetőleg meg kell jegyeznem, hogy a perzsa birodalom hamarosan meg fogja hódítani a görög Kis-Ázsiát, s számtalan filozófus fog elmenekülni Itália és Szicília városaiba, hogy ott saját iskolát alapítson.

Milétoszt i. e. 492-ben földig rombolják. A háború mindennek atyja és királya, mondta állítólag egy másik ióniai filozófus, Hérakleitosz, s ez a görög filozófia történetére bizonyára érvényes mondás.

A három említett milétoszi gondolkodó mellett, illetve után, a kora ión világ még két korai filozófussal adományozza meg az utókort: Xenophanésszel és Hérakleitosszal. Az utóbbi a korai ióniaiak közül az, aki mindmáig sem szűnt meg értelmezés alanya, illetve tárgya lenni.

Kezdjük tehát a milétoszi Thalésszal.

Az előkelő családból származó Thalész esetében nehéz a filozófiát az anekdotáktól elválasztani, talán nem is nagyon kell. Az a sokat vitatott kérdés, hogy vajon Föníciából vándorolt be, vagy régi milétoszi család sarja, ez a régi görög gondolkodás szempontjából korántsem elhanyagolható kérdés. Egy városállam ügyeinek intézésében, még a demokrácia, tehát a démosz uralma, esetében is, kizárólag az ottani nemzetségekhez tartozók, vagy egy nemzetségbe felvett férfiak, vehettek részt. Milétosz „alkotmánya" többször változott, hol a *démosz* uralkodott, hol csak az előkelők, hol egyetlen ember (az utóbbi esetben csak akkor beszéltek *türannosz*ról, ha az a bizonyos egyetlen ember a *démosz* ellen gyakorolta hatalmát).

Hadd kezdjem az anekdotákkal. Van, amikor az anekdoták többet mondanak a filozófiáról, mint maga a „tanítás". Platón mindenesetre így gondolta, amikor az egyik Thalész-anekdotát előadta és értelmezte (*Theaitétosz* 174 a). Thalész sétára indult s az eget tanulmányozta. Miközben az

égre tekintett, nem vette észre lába előtt az árkot és beleesett. Egy trák szolgálólány (más forrásokban öregasszony) látta ezt és hangos nevetésre fakadt. Az anekdota azt példázza, hogy a filozófus olyan ember, aki magasröptű dolgokon töri a fejét, miközben azt sem látja, ami a lába előtt van. Platón, persze, ellenkezőképpen értelmezi a történetet. A közönséges ember csak azt veszi észre, ami a lába előtt van, ami felületes, ami észlelhető. A filozófus szeme a magasba tekint, a láthatatlant fürkészi, a látszat helyett az igazságot. Ezért persze ki fogja nevetni az, aki csak azt látja, ami a szeme előtt van, a látszatot.

Az anekdota egyéb értelmezései kevésbé metaforikusak. Thalész természetkutató volt, de nem csak az elméletnek élt. Különösen nem pusztán a filozófiai elméletnek. Matematika, geometria, asztronómia képezték érdeklődése fő tárgyait. Valószínűleg nem azért bámulta az eget, mert a láthatatlant célozta meg, hanem mert információkat kívánt kinyerni az égitestek állásából. Állítólag pontosan megjósolt egy napfogyatkozást, állítólag feltalálta a napórát, egyes értelmezők szerint megmért egy piramist (Egyiptomban is járt). Állítólag az ellenség elleni védekezés céljából folyót szabályozott, s politikai tanácsokkal látta el Kroiszoszt (Croesust, Krőzust). Szintén állítólag írt egy a napállásra támaszkodó hajózási tanácsadót.

Egy másik híres anekdota szerint kiváló meteorológiai tudása segítségével meg tudta állapítani, mikor lesz remek olajbogyótermés. Abban az évben kibérelte az összes olajfinomítót, s igen nagy vagyonra tett szert. Állítólag ezt azért tette, hogy bebizonyítsa a spekuláció hasznát. Ez hosszú távon nem sikerült neki. A spekuláció szónak ugyanis, mint már említettem, két értelme van. Vagy az egyik, vagy a másik értelmében gyakorolja az ember. Egyszer egy évezredben képes valaki mindkettőre, legalább saját bevallása szerint.

A filozófia egyik alapgondolata az, hogy az egész kozmosznak, mindennek, ami létezik, kell, hogy legyen egy közös anyaga vagy eredete. Thalész ezt a közös alapanyagot vagy eredetet a vízzel azonosította. Bár minden keletkezik és elmúlik, van, ami sem nem keletkezik, sem el nem múlik, s ez az alapanyag a víz. Mind a többi elem, tűz, levegő, föld, a vízből ered és oda tér vissza. Ezért nevezte Arisztotelész Thalésznál a vizet *arkhé*nak. Sokan mutatták ki e gondolat „keleti" eredetét. Tudjuk, hogy mind a babilóniai, mind a bibliai teremtéstörténet a vizet tekinti elsőd-

leges elemnek. (*Genesis 1*: a teremtés előtt, Isten szelleme a vizek felett lebegett). Egyesek úgy is értelmezik Thalész gondolatát, hogy szerinte a föld a vízen úszik.

Bárhogy értelmezzük is, Thalész gondolata valóban filozófiai. Arra a kérdésre ad ugyanis választ, amit Leibniz, majd Heidegger a filozófia alapkérdésének nevezett: miért van valami, miért nem inkább semmi? Már Thalész is azt vallja (bár ezt majd csak Parmenidész mondja ki), hogy a semmi nincs. A víz örök. A kozmosz örök.

Thalész az első (azok közül, akiket ismerünk) aki, Homérosz és Hésziodosz ellenében, mesefiguráknak tekinti az olimposzi isteneket. Ő tehát az első, aki a *Logoszt* állítja a *Mítosz* helyébe. Nem mintha mai kifejezéssel „ateista" lenne. Egy sokat idézett mondása (melyet Platón is megismétel) úgy hangzik, hogy „minden dolog tele van istenekkel". Ezek az istenek azonban lelkek, szellemek, életek, nem erőszakos, féltékeny, bosszúálló lények, nem antropomorfak. Nemcsak hogy Homérosz isteneihez hasonlóan halhatatlanok, de Homérosz isteneivel szemben, nem is születnek. Nem véletlen tehát, hogy a filozófusok őt választották meg alapítóatyának.

Hadd folytassam a sort.

Anaximandrosz állítólag a kései öregkort megért Thalész tanítványa volt, bár működésük ideje vagy két évtizedig egybeesett. Őt már valóban „vérbeli" filozófusnak tekinthetjük, elsősorban, mint Thalészt is, természetfilozófusnak, de nemcsak annak. Egy szempontból tanítója nyomán haladt, minthogy állítólag Spártában felszerelt egy napórát, melyen a napéjegyenlőséget tanulmányozta.

Anekdota ügyében Anaximandrosz rosszul áll. Állítólag a gyerekek kinevették, amikor énekelt, s erre elhatározta, hogy ettől kezdve jobban fog énekelni, de ez mással is megtörtént már. Annál jobban áll filozófiai metaforák ügyében. Olyan jól, hogy még Heidegger is egy hosszabb tanulmányt szentelt egyik „mondása" (*Satz*) elemzésének.

Természetfilozófiai kiindulópontja mestere kiindulópontjára hasonlít. Csakhogy ő nem egy bizonyos anyagban látja az ősanyagot, hanem valamiben, amit *apeiron*nak nevezett, fordíthatjuk végtelennek, határtalannak, oszthatatlannak. Azaz minden, ami létezik, az *apeiron*ból keletkezik, mindaz, ami elpusztul, oda tér vissza. Ezért Anaximandroszt monistának értelmezik. Sokan találgatják, hogy ez a bizonyos *apeiron* mind a négy

„elem", azaz tűz, víz, levegő, föld egységét testesíti-e meg szétválásuk előtt, vagy inkább egy köztes szubsztanciát. A mozgás is örök, s ezért tudott az ég és a föld az *apeiron*ból „keletkezni".

Persze mindig „valami" az, ami „végtelen", így az értelmezők szerint Anaximandrosz az *apeiron*ról szólva nem gondolhatott az űrre, még abban az értelemben sem, mint jóval később Démokritosz. Arisztotelésznek pedig az *apeiron* kapóra jött, mert azonosíthatta azt saját filozófiája ősanyagával.

Anaximandrosznál a fragmentumok tartalmaznak egy ennél még érdekesebb gondolatot is. Anaximandrosz úgy véli, hogy minden mozgás, keletkezés és pusztulás a szükségszerűség mértéke szerint történik (a szükségszerűségnek megfelelően). S ezt a gondolatot követi (legalábbis Simplicius tolmácsolásában) az a bizonyos sokat értelmezett rejtelmes mondat, amit egyesek a „szükségszerűség szerint" értelmezésének, illetve költői megfogalmazásának tekintenek, „Mert büntetést fizetnek (mármint a létező dolgok – *H. Á.*) és megtorlást egymásnak igazságtalanságuk miatt az Idő követelményének (értékelésének, szabályának) megfelelően." (Az én fordításom.)

El lehet gondolkodni azon, hogy mi itt a metafora? A természet értelmezése antropomorf, vagy fordítva, az emberi, társadalmi, erkölcsi követi a természetet a szükségszerűség mértéke szerint? Az egymás ellen feszülő természeti erők keletkezéséről és pusztulásáról vagy az emberi (politikai) sors állandó fordulatáról van-e szó? Mindenesetre itt nem Isten bünteti harmad- és negyedíziglen azokat, akik igazságtalanságot követtek el, hanem az ellentétes (természeti vagy politikai, emberi) erők. S mindez nemcsak a szükségszerűség szerint, hanem az Idő mértékének megfelelően is történik. Az idő tesz igazságot, minden igazságtalanságért fizetni kell. Ez úgy is értelmezhető, hogy a halállal igazságtalanságunkért fizetünk, ahogy minden, ami elpusztul, legyen az egy város vagy egy természeti jelenség, igazságtalanságáért fizet, s a pusztulásával helyreáll az igazság, míg az újabb keletkezés megint igazságtalanságot visz a világrendbe és az emberi rendbe. Az igazság helyreáll, hogy megint megbomoljon és így tovább. Körbe, körbe, vagy ahogy Nietzsche kifejezte: az „örök visszatérés"-ig. Akárhogyan is, ezen a mondaton valóban volt mit spekulálni.

Anaximandrosznak nemcsak a keletkezésről általában, de az ember keletkezéséről is van elmélete.

Állítólag eredetileg halak voltunk, mert primitív körülmények között nemünk nem maradhatott volna másként fenn, mint a vízen. Valószínűleg a magzatvíz volt az elmélet empirikus forrása, de ez mindegy is. A filozófia számára fontos az, amit már megemlítettem, hogy Anaximandrosz, ahogy mestere, Thalész is, szembeállította a mítosszal a „tudományos", azaz megfigyelésen és spekuláción alapuló gondolkodást, elvetette a Homérosz és Hésziodosz istenekről szóló meséit és racionális magyarázatra törekedett.

A harmadik milétoszi filozófus, Anaximenész, Anaximandrosz tanítványa, a kevésbé idézett és vitatott korai filozófusok közé tartozik. Ő megint egy konkrétabb, vagy annak tűnő, alapanyagot tételez fel, méghozzá a levegőt. A levegő sűrűsödéséből és ritkulásából jön létre a másik három alapelem. A világ a levegőn nyugszik (ahogy Thalésznél a vízen). Ugyanakkor (helyenként) a levegőt istennek tekinti, vagy azt állítja, hogy az istenek a levegőből jönnek létre, azonosítva a levegőt a lélekkel. Az emberi lélekkel és a világlélekkel. Ez a gondolat (ha igaz) a monizmus egy újabb változatát teremti meg, az anyag és szellem egységét mint világalapot.

Mellékesen jegyzem meg, hogy Anaximenészt az égitestek természete is foglalkoztatta, de ez most és itt nem tartozik ránk. Ezzel el is hagyjuk Milétoszt, de egyelőre még egy ideig a korai ióniaiak között maradunk, nem okvetlenül Ióniában.

Xenophanész Ióniában, közelebbről Kolophónban született. Már jól ismert forrásunk, Diogenész Laertiosz szerint a médek elől menekült nyugatra, sokat vándorolt, végül Szicíliában telepedett le, ahol állítólag igen hosszú életet élt (i. e. 570–kb. 475). Nem prózában, hanem versben írt, ebben különbözött elődeitől. Platón és Arisztotelész az eleai iskolát tőle származtatja. Ez annál is fontosabb, mivel – az én véleményem szerint (és Werner Jaeger szerint, akire ifjúkori Arisztotelész-könyvemben sokat támaszkodtam) – az eleaták voltak az első metafizikusok.

Mikor Xenophanészt teológusnak nevezik, a szót nem a mai (vagy tegnapi) értelmében használják, hanem körülbelül abban az értelemben, hogy írt az istenekről, azok mibenlétéről.

Kozmogóniája az ióniai példát követi, de kevésbé pusztán spekulatív módon. Mikor arról beszél, hogy a földet, amely egy irányban végtelen,

eredetileg iszap fedte, bizonyítékul a vízinövények és állatok lenyomatára hivatkozik a szárazföld hegyein, barlangjaiban. Hogy kerültek volna oda a vízinövények és állatok, ha nem úgy, hogy ott éltek, mivel iszap fedett mindent?

Térjük vissza a „teológiához". Xenophanész nem kevésbé volt ellensége az antropomorf istenképzetnek, mint ióniai elődei, de ő ezt a gondolatot ad absurdum viszi. Az emberek embereknek képzelik el isteneiket, méghozzá a különböző népek – népük kinézete és szokásai nyomán – különbözőképpen. Az etiópiaiak istenei piszék. Ha például a lovaknak lenne kezük s ábrázolni tudnának, akkor isteneiket lovakként ábrázolnák, olyan testtel, mint amilyen a maguké, a lovaké. Isteneit minden nép a saját képére teremti.

Eddig a kritika, de most jön az állítás: az egyetlen isten, így mondja, nagyobb minden istennél és embernél, sem testben, sem gondolkodásban nem is hasonlít rájuk, hozzájuk. Nem mozdul, mindig ugyanazon a helyen marad, s minden dolgot elméje gondolkodásával szór széjjel. Mindene (egésze) lát, mindene (egésze) gondolkozik, mindene (egésze) hall.

Xenophanész tehát odáig ment a homéroszi istenek létének tagadásában, hogy eljutott az egyetlen isten gondolatáig. Sextus Empiricus pedig így foglalja össze Xenophanész végső következtetését, kissé saját filozófiájához idomítva: „Senki sem tudja, és soha nem is fogja tudni, az igazságot az istenek felől". Továbbá „az istenek nem fedtek fel mindent rögtön az embereknek, de a kereső ember mindig többet fog idővel megtudni róluk" (az én fordításom). Mellékesen, míg az első gondolat igen, a második nem felel meg Sextus Empiricus, a nagy szkeptikus gondolkodó, saját filozófiájának, s így inkább kelti az autentikusság benyomását.

Nem kell tehát Szókratészig várnunk, hogy lássuk, a filozófusok sosem voltak a *politeizmus* hívei. Ezt úgy is ki lehetett fejezni, hogy nem tisztelték a *polisz* (a város) isteneit, ugyanis minden városállamnak megvolt a saját kedvenc, védő, megtestesítő istensége, s ezeket tagadni olyasminek számított, amit manapság hazaárulásnak nevezünk. Az egyetlen Isten gondolata, főleg egy láthatatlan, testetlen isten gondolata, semmiképpen sem volt idegen már az i. e. 6. századi görögségtől sem. Ezeknek a filozófusoknak, akár politikai szerepet játszottak, akár a magányba vonultak is vissza, semmi közük nem volt a „népi" valláshoz, az ő gondolkodásuk

ezoterikus volt, kevés kiválasztott tulajdona. Ezért nem váltak a görögök, szemben a zsidókkal, monoteistává. A rabszolgáktól való eredeztetés és a monoteizmus mint nehezen elterjedő, de végül mégis elfogadott zsidó népvallás, szorosan összefüggnek egymással. Ezt persze nem én találtam ki, hanem Nietzsche.

Most érkeztünk meg a legismertebb korai ióniai filozófushoz, Hérakleitoszhoz, akiről Hegel azt mondta, hogy minden szava benne foglaltatik az ő (Hegel) filozófiájában.

Ma elfogadott, hogy Hérakleitosz és Parmenidész körülbelül egy időben, bár másutt éltek, de Hegelnek fontos volt feltételezni, hogy Hérakleitosz Parmenidész után élt, mert csak így tudta a Parmenidész–Hérakleitosz-viszonyt saját Kanthoz való viszonyával összevetni, vagy inkább összetéveszteni. Az egymásutániság ügye máig is szabadon értelmezhető.

Azért beszélek először Hérakleitoszról, mert ión volt, s az ión „kultúrának", többek között az építészetnek és költészetnek is, megvoltak a maguk sajátosságai (mindenki tudja, miben különbözik egy ión oszlop egy dór oszloptól). Lehet, ha akarjuk, Hérakleitoszt és Parmenidészt filozófiai „ikreknek" is tekinteni, ez értelmezés kérdése.

Maradjunk tehát annál, hogy hősünk, Hérakleitosz Epheszosz városában született és működött, s hogy ismerte Xenophanészt, esetleg Püthagoraszt is, továbbá hogy 60 éves korában halt meg. (Az utóbbi adat azért gyanús, mert túl sok filozófus halt meg forrásaink szerint 60 éves korában, ha nem élt legalább 90 évig.)

Diogenész Laertiosz különös előszeretettel beszél Hérakleitosz számomra nem nagyon rokonszenves személyiségéről. Kevély volt és embergyűlölő, különösen azóta, hogy legközelebbi barátját száműzték szülővárosából. Megvetette mind a demokráciát, mind az arisztokráciát. Állítólag Dáriusszal, a perzsa királlyal levelezett, bár én ezt nem tartom valószínűnek. Visszavonult a hegyekbe, ahol – megint állítólag – füveken és növényeken élt s a világra panaszkodott. Ezért nevezték később „síró filozófusnak". Állítólag visszautasította a megbízást, hogy városának törvényeket adjon. Az a Hérakleitosz-idézet azonban, amit Diogenész Laertiosz Hérakleitosz kevélysége bizonyítékaként idéz, nekem valami egészen mást is mond. Az idézet így hangzik: „Sok dolog tudása nem tanít

megértésre, mert ha így lenne, akkor megtanította volna rá (megértésre – *H. Á.*) Hésziodoszt, Püthagoraszt, Xenophanészt és Hekataioszt." Ha eltekintek az igazságtalan példáktól, a mondat a filozófia lényegére utal. A filozófus számára az „információ" érdektelen, a gondolkodás minden.

Ha magunk mögött hagyjuk az anekdotákat, érdekesebb területre érkezünk, azokhoz a mondatokhoz, illetve gondolatokhoz, amelyek az utókor szemében (mindmáig) Hérakleitoszt jelentős filozófussá teszik. Van, aki szerint egy (háromrészes) könyvet írt, mások szerint többet, megint, mások szerint egyet sem. Tökéletesen mindegy azonban, hogy az utódok feljegyezte Hérakleitosz-fragmentumok egy vagy több könyvből származnak-e, az a fontos, hogy mit sugallnak. S a régiek szerint éppen azt, amit sugallnak, nehéz megérteni. Ezért is kapta a „homályos" becenevet.

A Logosz az, amit szerinte meg kell érteni. Minden, ami van, ami történik, ugyanis a Logosz (értelem, mérték) szerint (értelmében, általa) történik. A Logosz közös, de az emberek többsége úgy él, mintha privát értelme lenne, mint amikor álmodik.

Ez a mondás sokféleképpen értelmezhető. Úgy is, például, hogy az emberi értelem és a kozmosz értelme, mértéke, azonos, de az egyes emberek akkor sem tudnának eszerint gondolkozni, ha tudnának róla. Az is lehetséges értelmezés, hogy itt Hérakleitosz éppen úgy, mint Parmenidész, megkülönböztette az igaz világot a látszatvilágtól, az igazságot a véleménytől, azzal a gondolattal alátámasztva, hogy nincs privát (képekben való) gondolkodás, pontosabban szólva, a privát, képekben való, álomszerű gondolkodás nem vezet tudáshoz. Még a híres platóni barlanghasonlat előfutárára is ráismerhetünk ezekben a valóban homályos sorokban, ha akarjuk.

Isten, teszi hozzá egy másik fragmentumban, nem lehet különböző a Logosztól, mivel miden ellentétet tartalmaz.

Hérakleitosz gondolkodásának központjában, a hagyomány és a fennmaradt fragmentumok szerint, az ellentétek, továbbá a viszonylagosság elgondolása, feltárása és értelmezése állt. A tengervíz, mondja, a halak számára iható, jótékony, az ember számára azonban nem. Vagy: fel és le ugyanaz a távolság. Vagy: a szamár a szemetet többre tartja az aranynál, az ember fordítva. Vagy: vágás és égés általában rossz, de ha az orvos alkalmazza, gyógyít. Ezeknél a példáknál azonban érdekesebb az általános

elmélet. Például, mikor Hérakleitosz arról szól, hogy az ellentétek sosem abszolútak. Vagy, hogy az ellenétek mindegyike isteni lehet: isteni a háború, de isteni a béke is.

Nos, vagy egyensúlyban vannak az ellentétek egymással, s akkor a kozmosz stabil, vagy egyik a kettő közül túlsúlyra jut, s akkor elpusztul. Minden változik, nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba belelépnünk, mert ami ugyanaz, ugyanakkor nem ugyanaz (ezeket a gondolatokat már Platón is idézi Hérakleitosztól). Az állandó változásban, az ellenétek harcában, ahol egyszer az egyik, másszor annak az ellentéte dominál, őrződik meg a kozmosz (bizonyára az emberi világ is). Minden, ami történik, harcban és a szükségszerűség szerint történik. Ahogy már egyszer idézni kezdtem: „A háború mindennek atyja és királya, egyeseket istenné emel, másokat emberré, egyeseket rabszolgává tesz, másokat szabad emberré."

Hérakleitosz, Anaximandroszhoz hasonlóan, homályban hagy bennünket afelől, hogy mi minek a metaforája: a kozmosz az emberi világ metaforája vagy éppen fordítva. Valószínűleg ennek a kérdésnek számukra nem volt értelme. Az emberi világ maga is a kozmosz része, a „szükségszerűség", illetve a „mérték" egy és ugyanaz.

Ami a világ keletkezését és pusztulását, tehát a keletkezés és elmúlás gondolatát általában illeti, Hérakleitosz gondolatai ott járnak, ahol az elődeié. A kozmosz „tüzes", a világ alapeleme a tűz (egyes értelmezők szerint a „tűz" nem más, mint az éter). A lélek is tűz, nedvességből jön s oda is tér vissza. A lélektűz és a kozmikus tűz ugyanaz a tűz. Az alkotó lélek száraz lélek. A gondolkodás ugyanis a lélekben „történik". (A bölcs lélek száraz.)

Az ember sorsáról és természetéről Hérakleitosz, szerintem legfontosabb és leginkább meggondolkoztató, mondata az, hogy az ember démona (azaz személyes sorsa, elrendeltetése) nem más, mint az ember karaktere, személyisége (*ethosz*). Ezt Shakespeare is így gondolta, bár nem ismerte Hérakleitoszt, de az emberi világot annál inkább.

Hadd térjek vissza a tűz átfogó hérakleitoszi értelmezésére. A tűz az ellentétek egysége, a világegyensúly fenntartója, ahogy az emberi világ és a személyiség fenntartója is. Tűz és Logosz (feltehetően) azonosak. A világ tűzből jött létre és tűzben semmisül is meg, hogy megint megszülessen a tűzből és így újra és újra. Mint az ismert dal a kutyáról, aki a csontot ellopta.

Az időváltozás, mozgás, keletkezés és elmúlás (mérték, azaz szükségszerűség) szerint Hérakleitosz időfogalma szakasztott olyan, mint Anaximandroszé, akit feltehetően nem ismert. Mint ahogy az óra (manapság) körbejár. A világ keletkezett, ahogy az ember is, tűzből, vízből, az *apeiron*ból, s oda is tér vissza. Mint Anaximandrosztól tudjuk, fizet az igazságtalanságért, helyreállítja az igazságot. Helyreállít, de előre sosem megy. Ami volt, az lesz, ami lesz, az volt.

A mítosz ismeri az ősi aranykor történetét, mely soha vissza nem tér, ahogy szólnak legendák egy város megalapításáról is, továbbá a megalapításnak az idő törvényeihez illő, remélhető, kívánandó visszatéréséről is (*revolutio*). Azonban az, hogy a jövőben ez a mi világunk más lesz, tehát a távoli jövő idő, s az ehhez fűződő másság gondolata, nem jelenik meg sem a görög, sem a „klasszikus" római gondolkodásban.

Hérakleitosszal lényegében egy időben, Ézsajás prófétánál, a világ másik táján, Júdeában, éppen ez a bizonyos másik, az úgynevezett „lineáris" időfelfogás győzedelmeskedett. A világ teremtése nem ismétlődik meg, másfelé haladunk az „időben", egy olyan világ felé, ahol nem lesznek ellentétek, háborúk, ahol a természet erői is megbékélnek egymással, s a holtak feltámadnak, de nem azért, hogy újra meghaljanak (*eszkhaton*). A lineáris időfelfogásnak többek között az is volt a feltétele, hogy megkülönböztessük a halhatatlant, az örökké tartót az örökkévalóságtól.

Az időben történő és az időtlen megkülönböztetése azonban már a preszókratikus gondolkodóknál is „készen áll", pontosabban szólva Parmenidésznél, akire most végre, rátérünk.

Miért mondom azt, hogy „végre", mintha türelmetlenül vártam volna ezt a pillanatot? Mert, mint ezt előlegeztem, vele születik a metafizika. Nem a kifejezés persze, hanem a metafizika alapvetése, a megkülönböztetés a világ két szférája, az empirikus és a transzcendentális szféra között. (Annak a történetnek az elbeszélésére, hogy hogyan őrződik meg ez a megkülönböztetés még a metafizika felbomlását követő gondolkodóknál is, türelmesen várnotok kell a filozófiatörténeti előadás-sorozat utolsó szemesztereig.)

Lássuk tehát Parmenidészt.

Elérkeztünk „nyugatra", s egy ideig még itt is maradunk. A médek és perzsák elől Szicíliába és Dél-Itáliába menekült ióniaiak és fiaik más kö-

rülmények közé kerülnek, mint őshazáikban, a kis-ázsiai városokban. Itt nincs szigorúan zárt polisz, idegennek lenni sem jelent kirekesztettséget. Eleát, ahol Parmenidész és követője, Zénon életük javát töltötték, csak i. e. 540-ben alapították. Filozófusunk i. e. 515-ben születetett, 25 évvel városa megalapítása után, tehát régiségükre büszke nemzetségek itt szóba sem jöhettek. Az összehasonlítás kedvéért jegyzem meg, hogy Parmenidész még Marathón és Szalamisz előtt, tehát Athén virágkorának kezdete előtt kezdhette kialakítani filozófiáját. Ez, persze, nem zárja ki, hogy később meglátogatta a kulturális központ szerepét betölteni kezdő Athént (i. e. 450-ben), s hogy ekkor elbeszélgetett a fiatal Szókratésszel, mint azt Platón *Parmenidész* című dialógusában előadja.

Parmenidész egy hexameterben írt kétrészes versben meséli el filozófiáját. Az első vers „a jólkerekített igazság rendületlen szívét" (Steiger Kornél fordítása) mutatja be és értelmezi. A történet (mert egy történet van itt előadva) az, hogy az ember választás előtt áll: vagy azt választja, ami Van (Lét), vagy azt, ami Nincs (Nemlét). Előlegezem, hogy az első Út az, ami Létezik, a transzcendencia, a második (a Nemlétező) az empíria útja. A kettőt nem lehet egyszerre bejárni, s mindkettőt csak következetesen lehet bejárni. Vagy-vagy.

A metafizika tehát egy történettel kezdődik, ahogy majd az újkori filozófia is. Korhű módon egy személyes, egy filozófus által „kitalált" mítosszal, azaz történettel. A történet a „keret," melyben a tökéletesen lekerekített, tökéletes, tehát gömbszerű, Igazság megjelenik. (Platón dialógusai hasonló személyes, érzékeltető mítoszokban, bővelkednek.)

Parmenidészt, a költőt, gyönyörű lovak repítik hintójában s a nap leányai kísérik az istennő elé. Az istennő szívélyesen fogadja, megragadja a kezét és megszólítja. Jómagam a következőkben foglalom össze röviden az istennő szózatát, azaz kinyilatkoztatását: Fiatalember, ... nem balsors küldött Téged erre az útra. Meg kell ismerned mind a tökéletesen lekerekített igazságot, mind pedig az emberek véleményét, melyben nincs igazság, de mégis tudomást kell szerezned róla. S most következik a kinyilatkoztatás, a kinyilatkoztatott igazság: Az Egy, ami van (*estin*), s ami lehetetlen, hogy ne legyen, mert Te nem tudhatod azt, ami nincs. Ami mondható és gondolható, annak lennie kell, mert a Létező van, a Nemlétező nincsen... jól gondold ezt át... Míg a halandók, akik vakok és sü-

ketek egyszerre, azt hiszik, hogy lenni és nem lenni ugyanaz az út, melyet ők járnak, visszafelé vezet… (A választás tehát nem választás a filozófus számára.) Mert (megint követem a szöveget) „Egyetlen út-szó marad még, hogy: van… nem-született, romolhatatlan, egész, egyetlen, rendületlen és teljes. Soha nem volt, nem lesz, mivel most teljességgel van, egy, folytonos" (Steiger Kornél fordítása). Hogyan születhetett volna? Hogyan növekedhetett volna? Nem engedem neked, hogy beszélj vagy gondolj a Nemlétre. Mert sem mondani, sem gondolni nem lehet a Nemlétet. Mert vajon ki késztette volna a Nemlétet arra, hogy legyen. Az Igazság sosem engedte volna meg, hogy valami létrejöjjön vagy elpusztuljon.

(Folytatom.) A választás itt van: Lét vagy Nemlét. De a dolog már el is dőlt, mert természetes, hogy a nem gondolható nem az igaz út, s csak a másik a Valódi… Az Egy nem osztható, mivel telítve van Léttel… Nem változó és határtalan, sem nem jön létre, sem el nem pusztul. Semmi hiány nincs benne. Sosem volt és sosem lesz valami más, mint a Létező.

Végül Parmenidész összefoglalja az istennő egyetlen igaz útról való kinyilatkoztatásának tanulságát: Csak azon tudsz gondolkodni, ami van, mert nincs és sosem lesz semmi azon kívül, ami Van. A sors (*moira*) tette egésszé és változtathatatlanná, mert nincs határa, olyan, mint egy labda, minden oldalról tökéletesen lekerekített. Nem lehet sem több, sem kevesebb, önmagával azonos minden vonatkozásban. Egyedüli, mozdulatlan az, aminek mint egésznek neve: lét (Steiger Kornél fordítása).

Megkíséreltem szabadon követni a szöveget, hogy igazolni tudjam Nektek a bevezetésben megpendített feltételezésemet. Parmenidész volt az, aki a transzcendentális és az empirikus szférát radikálisan szétválasztotta úgy, hogy még átjárni se lehessen közöttük. A transzcendentális szféra elgondolható, de nem tapasztalható, míg az empirikus szféra tapasztalható. Parmenidész radikális: csak az, ami nem tapasztalható, de elgondolható, az létezik, ami tapasztalható, az nem létezik. Csak egy út vezet az igazsághoz: a tiszta gondolkodás. Az érzéki tapasztalat, a hagyományos tudástapasztalatra való hivatkozás a Semmit vizsgálja. A filozófusnak, aki az igazságra törekszik, nincs választása. Egyetlen út vezet az Igazsághoz s ez transzcendentális.

Ti is könnyen juthattok erre a következtetésre. A Lét (mint olyan) tapasztalhatatlan. Tapasztalható-e a Lét? Vagy a Semmi? A keletkezés és az

elmúlás, a születés és a halál, persze, tapasztalható, s Parmenidész szerint éppen ezért semmi, nincs igazsága, nem létezik. Nemcsak a tényleges tapasztalatot, hanem a lehetséges tapasztalatot is kizárja a tökéletes gömbből, az igazság eme szimbólumából.

Azt mondtam, hogy Parmenidész radikálisan választja szét a transzcendentális és empirikus szférát. Azt is mondtam, hogy ő az első metafizikus. Annyiban az, hogy nála a transzcendentális sík egyúttal transzcendens is, tehát ami transzcendentális, az nemcsak elgondolható, hanem egyben megismerhető is. Igaz tudást szerzünk róla és általa. Pontosabban szólva, csak a transzcendentális ismerete az igaz tudás.

Korábbi mondatomat egy kissé mégis korrigálnom kell. Minden metafizikus gondolkodó szét fogja választani az empirikus és a transzcendentális (többnyire transzcendens) síkot, a puszta véleményt és az igazságot. Minden metafizikus (és általában filozófus) a transzcendentális (transzcendens) síknak fogja adni a pálmát. De nem mindegyik metafizikus fog Parmenidész radikalizmusával tagadni mindenfajta átjárhatóságot a két szféra között. Erről még későbbben sok szó fog esni.

Most hadd térjek még röviden vissza Parmenidészhez és a másik eleátához, tanítványához, Zénónhoz.

Parmenidész a másik útról, a Nemlét útjáról könyve második részében beszélt. Mindarról, ami keletkezik és elmúlik, mint fényről és sötétségről. Jóval kevesebb töredék maradt a második részből, s mivel nem volt, tudtommal, hatása, mellőzöm az ismertetést.

A szintén eleai Zénón Platónnál is fellép (*Parmenidész* 127 d–128 a), ahol a fiatal Szókratész arra kéri, hogy olvassa fel újra könyvének egy passzusát, melyben amellett érvel, hogy lehetetlen, hogy a dolgok azonosak s ugyanakkor nem is azonosak egymással, mert ebben az esetben nem léteznének teljesen különböző dolgok.

Ezt a gondolatot (és hasonlókat) Zénón *antinómiák* formájában fogalmazta meg. Például, hogy ugyanúgy be lehet bizonyítani, hogy a dolgok száma határtalan, mint azt, hogy határolt. Híresek Zénón úgynevezett paradoxonjai, főleg az időre és mozgásra vonatkozóak, mint például, hogy Akhilleusz nem tudja utolérni a teknősbékát. Arisztotelész foglalkozott többször ezekkel a különben nagyhatású paradoxonokkal, főleg a *Fizikában* és a *Topikában*. Az ő fő érve Zénon ellen az volt, hogy nem lehet egy-

szerre feltételezni azt, hogy a véges idő végtelenül felosztható és azt, hogy az idő végtelen feloszthatósága következtében egy futó egy végtelenül osztható távolságban érintse az összes felosztási pontot.

Nem foglalkozom többet Zénon számos paradoxonjával, hanem inkább Platónra hivatkozom, aki szerint Zénón mindezeket a paradoxonokat (főleg a mozgás paradoxonjait) azért fogalmazta meg, hogy megvédje mesterét, Parmenidészt ostoba támadói ellen (*Parmenidész* 128 c).

Későre jár, a következő órán folytatjuk.



MÁSODIK ELŐADÁS

Az úgynevezett preszókratikusok

(folytatás)

KEDVES HALLGATÓIM!

Mint látjátok, nem követem pontosan a kronológiát. Számos preszókratikus filozófus ugyanabban az időben, de más helyen élt és működött, esetleg tudtak egymásról, esetleg nem. Ez a kronológiai probléma egy önmagánál fontosabb fejleményre utal. A spekulatív gondolkodás viszonylag rövid idő alatt igen gyorsan elterjedt, az új műfajt a hellén világ valamennyi sarkában kezdték gyakorolni, hogy a sok helyen elvetett mag termését majd nemsokára (Athénben) le is arassák. (Jaspers elmélete szerint ez az úgynevezett *axiális* kor, amikor minden civilizált világban gondolkodási forradalmat észlelhetünk.)

Elöljáróban csak annyit, hogy a „nyugati" városállamok is állandó harcban álltak egymással és Karthágóval, de olyan döntő háború nem volt lakóik életében, mint „keleten" a perzsák ellen folyó szabadságharc.

A széleskörű elterjedés egyik fontos eredménye a spekulatív gondolkodás irányzatainak elkülönbözése. „Ugyanabból" az anyagból (a Logosz szembeállítása a Mítosszal) a legkülönbözőbb változatok jöttek létre, az egyik világértelmezés ellentmondott a másiknak, ahogy Parmenidész és Hérakleitosz világa sem ugyanaz a világ volt. Megkezdődhet az *agon* gyakorlása, a filozófusok egymás közötti vitája, harca világmagyarázatuk elsőbbségéért, azaz az igazságért. Ennél átfogóbb hatalmi harc nincsen, hiszen itt nem egyik vagy másik földi világban elfoglalt helyért folyik a küzdelem, hanem az Abszolút, az Igazság birtoklásáért. Nem karddal, hanem

szóval, írással vívják ezt a harcot, senki sem sérül meg, s mi, mindanynyian, gyönyörűségünket lelhetjük benne. Így tehát nyugodtan folytathatjuk az elbeszélést két olyan gondolkodóval, aki „nem állt be pusztán a sorba", hanem új és egyéni bravúrokkal lépett be a történetbe: Püthagorasszal és Empedoklésszel.

Az eddig bemutatott korai filozófusok mind természetfilozófusok voltak, mint ahogy az volt a metafizika megalapítója, Parmenidész is. Mind a tudományt (ami akkoriban tudománynak számított) állították szembe a puszta véleménnyel, továbbá a Logoszt a Mítosszal. Közönséges mesének tekintették Homérosz és Hésziodosz isteneit, tetteikkel együtt. A kozmosz létrejöttét és esetleges pusztulását természeti erőknek tulajdonították. Mikor istenről spekuláltak, többnyire Egynek gondolták el, Létnek, tökéletes gömbnek stb.

Püthagorasz és Empedoklész azonban más utakon haladnak. Ha szabad magamat így kifejeznem, filozófiájuk közelebb kerül a „teológiához", a spirituális szférához.

Az eddig bemutatott filozófusokról ugyan szólnak történetek, anekdoták, többször nevetséges fénybe helyezve őket, de egyiket sem mutatják be karizmatikus személyiségnek. Az a két filozófus, akikről most röviden megemlékezem, ismerték néhány kortársukat és elődeiket, elsősorban Hérakleitoszt és Parmenidészt, néha meg is ismételték azok egyes gondolatait, de „spiritualizálva" azokat. Azonban a róluk szóló anekdoták lényegesen különböznek a Thalészről vagy akár a Hérakleitoszról szólóaktól.

Püthagorasz egyesek szerint Számoszban született, ahonnan Polükratész türannosz elől menekült, de mindenki egyetért abban, hogy Itáliában, Krotónban, élt és működött. Krotón akkoriban nagyváros volt, számtalan olimpiai győztes került ki onnan. Egy szempontból (csak ebből az egyből) Püthagorasz egyfajta Szókratész-modellnek is tekinthető. Nem írt le semmit (a később neki tulajdonított könyveket nem ő írta), s karizmatikus személyiségével az ifjak nagy számát kápráztatta el.

A monda szerint – amelynek terjedéséhez Arisztotelész is hozzájárult – profetikus ereje volt. Egyszer ugyanabban az időben két helyen is látták, továbbá a Cosas folyó hangosan üdvözölte. Püthagorasz úgy ölt meg egy mérges kígyót, hogy ő harapta meg azt. Képes volt arra, hogy hirtelen el-

tűnjön, s hirtelen újra feltűnjön, azaz mágikus erővel rendelkezett. Messze járunk itt a trák cselédlány nevetésétől!

Platón szerint (*Állam* 600 a–b) Püthagorasz tanításának két szála van. Az egyik vallási-etikai, a másik filozófiai-tudományos. (Kései értelmezők Platón metafizikáját a maga egészében „püthagoreusnak" tartják, de erről majd a maga helyén és idejében.)

A tudományos-filozófiai „résszel" kezdeném, előrebocsátva, hogy az információk bizonnyal pontatlanok, néha egymásnak ellentmondóak is.

Püthagorasz tudományos teljesítménye a geometria és matematika körébe tartozik. Minden kisiskolás betéve fújja a Pitagorasz-tételt a derékszögű háromszöggel kapcsolatban. Hősünk tanulmányozta a geometriai figurákat általában, de nem csupán geometria szempontból, miután minden alakzatnak egyúttal szimbolikus jelentőséget is tulajdonított, mind valami mást is „jelentett". (Tudjuk, hogy egyes geometriai alakzatok szimbolikus használata mindmáig megmaradt, például amikor a vendéglő toalettjében a férfiak által használt kabint egy fejére állított háromszög, a nőkét egy talponálló háromszög jelzi. S persze mindenki tudja, kinek hova kell mennie, akármilyen nyelven is beszél.) A matematikai arányok tanulmányozása Püthagoraszt egy zenei skála megalkotásához vezette továbbá annak a leírásához, hogy milyen hangegyüttes eredményez „harmóniát". Mondanom sem kell, hogy ennek a vizsgálódásnak is volt misztikus vonatkozása, mint a szirének éneke, továbbá a világharmónia lehetősége. (Platónnál a szférák zenéje.)

Püthagoraszt és nagyhatású iskoláját csak fenntartásokkal lehet „vallásinak" nevezni. Röviden azt mondanám, hogy a „vallásnak" négy feltétele van (szerintem még ennek a négy feltételnek megfelelő hitvilág sem vallás a szó mai értelmében). Először egy tanítás, világmagyarázat, másodszor egy közösség, melynek minden tagja osztja ezt a világlátást, *doktrínát*, továbbá az ehhez fűződő erkölcsi előírásokat, harmadszor közös ceremóniák, negyedszer egy istenkép. Az első hármat megtaláljuk Püthagorasznál és követőinél, a negyediket nem.

Püthagorasz „doktrínája", ha szabad így nevezni, a lélekvándorlás volt. A lélekvándorlás püthagoraszi doktrínájának van egy ellenállhatatlan vonzóereje: ugyanis, hogy halál nincsen. Minden, ami él, mindig élt, és mindig élni is fog. Igaz, egyes források szerint Püthagorasz osztotta a még

Platón által is vallott, orphikus gondolatot, hogy „a test a lélek börtöne". Mi történik, ha a köznépi értelmezés szerint – meghalunk? Az egyik börtönből a másikba kerülünk? Püthagorasz azt reméli, hogy a kiválasztottak emlékezni fognak arra, hogy kik, mik voltak előbbi életükben. (Ez valóban a sarkalatos kérdés, mert az a „lélek", amely nem emlékszik, nem ugyanaz a „lélek".) Sebaj, mondja Püthagorasz, fő, hogy a lékek halhatatlan, az élet elpusztíthatatlan.

Hogy milyen testbe kerülünk halálunk után, az nem véletlen, attól függ, az életben hogyan viselkedünk. Itt érhetjük tetten Püthagorasz tanításának egyik erkölcsi vonatkozását. Ez az etika mindenekelőtt az étkezési szabályokat célozza meg. Ha bármit eszünk, lehet, hogy apánkat vagy legjobb barátainkat fogyasztjuk. Ezt, sajnos, nem tudjuk teljesen elkerülni, mert nem tudunk pusztán nem organikus koszton élni. A legtöbb forrás szerint a szekta talált egy kompromisszumos megoldást. Bizonyos állatokat és növényeket tilos volt fogyasztani, a többiek esetében mértékletességet kell tanúsítani. (Az utóbbi meglehetősen elfogadott szabálynak tekinthető.)

Az erkölcsi követelmények nem szorítkoznak csupán étkezési előírásokra. A szekta tagjai számára tilos volt élő állatot az isteneknek feláldozni, általában tilos volt vért ontani. A közösség tagjaitól azt is megkövetelték, hogy minden tulajdonukat adják át a közösségnek. (Hogy maga Püthagorasz, aki mesésen gazdag ember hírében állt, hogyan állt ezzel, arról nem beszélnek az általam ismert krónikák.)

Közösségépítés és a közös doktrína mellett a püthagoreusok állítólag egyfajta rituálét is gyakoroltak, mely hasonlított az orphikushoz, de nem volt azonos azzal.

Mi hiányzott akkor a valláshoz? Az isten. Az a gondolat, hogy az összes élőlény együtt ugyanazt a lelket hordozza, nem pótolja az istenséget. Püthagorasz iskolája így megmaradt filozófiai iskolának.

Empedoklész a szicíliai Akragaszból származott, s nemcsak hogy írt, hanem sokat írt. Vagy mindenesetre tőle maradt ránk a legtöbb töredék. Hadd kezdjem bemutatását a róla szőtt legendával. Állítólag úgy végezte be életét, hogy beugrott az Etna kráterébe. Ez a döbbenetes, a nagysághoz méltó „tragikus" halál megihlette a poétákat, többek között Hölderlint.

(Megint egyszer messze jutottunk a Thalészt kinevető trák szolgálólánytól.) Egyéb csodás tettekben sem szűkölködött, így – kedvenc Diogenészünk szerint – életre keltett egy halott asszonyt. E legendától függetlenül is kiváló orvos hírében állt, a politikában pedig aktívan támogatta a demokrata „pártot".

Két könyvet írt (ez esetben nem állítólag!), méghozzá Parmenidészhez hasonlóan hexameterekben. Az egyik valóban *A természetről* címet viseli, a másik címe *Tisztulások*. A régiek (így Plutarkhosz) is nagyra tartották költői tehetségét.

Hadd foglaljam össze a magam meglehetősen szubjektív értelmezése szerint (Arisztotelész, Diogenész Laertiosz, Sextus Empiricus és mások szövegei alapján) az első kötet mondanivalóját.

Az ember esendő, írja, s nem dicsekedhet azzal, hogy ismeri az Egészet. Látunk, hallunk és megértünk, halandók lévén ennél tovább nem juthatunk, viszont találhatunk orvosságot a test bajaira. S azt is tudhatjuk, hogy minden dolognak négy gyökere van: Zeusz, Héra, Aidóneusz és Nésztisz, azaz a négy elem. Ezt a négy elemet a Szeretet tartja össze és a Viszály (Gyűlölet) szakítja el egymástól. A Szeretet és a Viszály (Gyűlölet) mind a kozmosz, mind az emberi élet, mind a politika mozgatóereje.

Talán feltűnik Nektek, hogy azóta sem jutottunk messzire ettől az egyszerű és eredeti gondolattól. Szeretet–gyűlölet, azaz vonzás–taszítás, állítás–tagadás, Erósz–Thanatosz – kell-e folytatnom a sort?

Empedoklésznál az egyik erő követi a másikat. A szeretet egyesíti a négy gyökeret, a viszály szétválasztja, egymás ellenségévé teszi őket, majd a szeretet megint egyesít, és így tovább. Ez a dialektika az egy és a sok (eggyé válás, sokká válás), továbbá az egész és a részek a későbbiekben is oly sokat elemzett dinamikáját is leírja. Az egészből jönnek a részek, a részek visszatérnek az egészbe – a ciklikus mozgás szabálya szerint. Ezzel már találkoztunk Hérakleitosznál, akit persze Empedoklész is ismert. *Corsi e ricorsi*. A két erő közül a Szeretet az erősebb.

Hogyan jelenik meg ez a kozmikus mozgás az ember életében?

Mielőtt Empedoklész válaszát megkísérelném összefoglalni, előbb hadd kérdezzek rá magára a kérdésre. Már eddig is valami szokatlan gondolatot láttunk felbukkanni Empedoklész gondolatmenetében. Mire való az a gondolat, hogy a véges ember nem tudja belátni az Egészet? De hogy mégis

lát, hall, értelmez, gyógyít? Hogy kerül az ember sorsa, mondhatnánk, az Egzisztencia mibenléte, a természetfilozófia alapkérdései közé? Ezzel bizony eddig nem találkoztunk. A politikával igen, az elemek mibenlétével igen, a ciklikus mozgással igen, de az emberi Egzisztenciával eddig még nem. Ha itt tartunk, már kevésbé tartjuk furcsának a legendát, mely szerint e vers szerzője életét úgy fejezte be, hogy beugrott az Etna kráterébe.

A mindent egyesítő láthatatlan szeretet dicsérete a költeményben szoros kapcsolatban áll az egzisztenciális kérdéssel: a születés és a halál misztériumával. A születés feltételezi a semmiből való keletkezést, a halál a semmibe való visszahullást, holott (s itt Parmenidész köszön vissza) a Semmi nincsen. A „valami", amiből születünk, amelybe visszatérünk, Élet, de Empedoklésznál nincs szó, legalább a fennmaradt töredékekben nem, a lélekvándorlás doktrínájáról, inkább valamiféle panteizmusra emlékeztet.

Állítólag (Simplicius) Empedoklész a szeretetből eredő születést a festő mesterségéhez hasonlítja, akinek számtalan szín áll rendelkezésére, s ezek összekeveréséből hozza létre azt az egységes színt, melyből aztán fákat, asszonyokat stb. fog kialakítani. Magam részéről nem pontosan értem ezt a hasonlatot s nem is ezért idézem, hanem azért, hogy lássuk, Empedoklész (szemben az „igazi" metafizikusokkal) nem veti el az érzékek tanúbizonyságát. Költeményének további részében hosszasan elemzi mind a látást, mind a hallást.

Érdekes filozófusunk zoológiája. Szerinte az állatok nem voltak mindig olyanok, mint manapság. S most jön az, ami filozófiailag fontos: a természetnek nincs célja. Vannak sikeresen összeállított állatok, ezek túlélnek, a kevésbé sikeresek elpusztulnak. Nos, ez nem azért érdekes, mert „darwinista", hanem azért, mert nem tételez cél-okot, a *causa finalist* (a négy ok egyikét). (Arisztotelész ennek ellenére nagyra tartotta s az állatok eredetéről szóló művében sokszor is idézte Empedoklész gondolatait.) Benneteket talán az is érdekel, hogy szerinte az emberi nem a földből keletkezett s létrejötte 10 hónapig tartott.

Különösen figyelemre méltó Empedoklész második könyve, vagy inkább költeményének második része (*Tisztulások*).

A költő itt, valamely meghatározatlan istenség, *démon*, nevében, „barátaihoz", azaz egy közönséghez fordul, egy bizonyos közönséget céloz meg igazságának hirdetésével. Megvallja, hogy, mint minden szellem

(*daimon*), ő is halandó, de visszanyerheti isteni mivoltát a reinkarnációk ciklusában. Bűnöket követett el, kiesett a kegyelemből. A Szükségszerűségnek ugyanis van egy orákuluma, s ha bárki bűnözik – vérontással, hamis esküvel, annak tízezer évig kell bolyongania messze az áldottak világától. (?) Ezek közül (a démonok közül) egy vagyok én – mondja –, száműzve az istenek világától, egy vándor, aki a Viszályban bíztam. „Sírtam és zokogtam a gyilkosság és harag s a Halál egyéb törzsei között." Ugye, hasonlít ez Orpheusz Hadészához? vagy Dante Poklához? Vagy mégis csak a mi földi sorsunkat panaszolja el a bűnös ezekben a sorokban?

De közeleg a megváltás.

A költemény előbb visszavezet az „ősidőkbe", amelyről már szóltam, amikor arról tettem említést, hogy a görögök nem ismerték a másságot, az újat a jövőben, a lineáris történelmet, illetve időfogalmat. A megváltás tehát nem lehet más, mint visszatérés a kezdetekhez, ahol, Empedoklész szerint, nem volt istene a harcnak, sem Zeusz, sem Kronosz, sem Poszeidón nem voltak istenek, hanem egyedül Aphrodité (tehát a Szerelem, a Szépség) volt az isteni királynő. Minden dolog szelíd volt és gyengéd az emberekhez, mind barátok voltak.

Itt lassan az is világossá válik, hogy mi az a bűn, amelytől megtisztulunk. A gyilkosság, az állatáldozat és az emberáldozat, a kannibalizmus. Az apa feláldozza a fiát és a fiú az apját. Én voltam egyszer már (mondja a beszélő) fiú és lány, bokor és madár: Bűnös vagy áldozat? Mindkettő, ez az ember sorsa.

Ha összerakjuk ennek a töredékes költeménynek megmaradt fragmentumait, úgy értelmezhetjük, hogy az ember bukott isten. Kérdés, hogy arról beszél-e a költő, hogy a lélek (daimon) újra visszaszerezheti istenségét (Viszály–Szeretet), tehát a megváltás kozmikus, vagy úgy, hogy visszatér abba a földi korba, ahol a Szeretet az istennő, ember és barom barátságban élnek, nincs gyilkosság, nem ontanak vért, nincs viszály. Mindkét értelmezés lehetséges, s a jövőben mindkettőnek lesznek hívei filozófusok és költők között.

Mi most elhagyjuk Empedoklészt, és egy ideig a „nyugati" filozófiát is. Egyelőre, bár még csak ideiglenesen, áthajózunk Athénba.

Anaxagorasz, az ión filozófus, Klazomenaiból költözött Athénba. Athénba menni akkor (az i. e. 5. század közepe táján) ahhoz hasonlított,

mint Adynak a 20. század elején Párizsba utazni. Athén és Spárta végső győzelmet arattak a Perzsa Birodalom fölött, a szabadságharc diadalmasan fejeződött be. Athén terjeszkedni kezdett, gyarmatosított. Spárta és Athén között még nem állandósult a viszály, bár a 27 évig tartó peleponnészoszi háború már hamarosan megkezdődik.

A külső veszély elmúltával egy időben, Athénben győzött a démosz is, s egy ideig demokratikus volt a polisz „alkotmánya". Így minden szabad polgár részt vállalt a polisz ügyeinek intézésében, tehát a politikában. A szabad polgár férfiak ugyanakkor nem jó szemmel nézték, ha valaki ebből ki akart maradni, különösen, ha az illető bevándorolt, tehát idegen (*metoikosz*) volt.

Erre a korszakra Periklész személyisége nyomta rá a bélyegét (ő még a peloponnészoszi háború első szakaszában is, haláláig, az „első polgár" maradt). Mint már említettem, attól, hogy egy ember személyisége nyomja rá a bélyegét egy város egész korszakára, az alkotmány még nem lesz türannikus. Csak abban az esetben beszélünk türanniáról, ha ez a domináló személyiség hatalmát a démosz ellenére gyakorolja. Periklész kora a közvetlen és kései utódok szemében egyaránt a polisz aranykora volt.

Megszületett Athén kétségkívül legeredetibb műfaja: a *tragédia*. Első sikeres tragédiájának Aiszkhülosz még történelmi témát választott, kortársa, a történész Hérodotosz szellemében: a *Perzsák*. Ezután azonnal mitológiai anyaghoz nyúlt, s ez maradt a modellje mind a görög, mind a római tragédiának. A másik két nagy tragikus költő, Szophoklész és Euripidész, ebben az ő nyomában haladt. Az élete végén Macedóniába költözött Euripidész drámáin azonban már érezhető a polisz felbomlásának és a hagyományos hitvilág kérdésessé válásának folyamata.

Az első két nagy tragikus költő, szemben a filozófusokkal, a hagyományos hellén mítosz bűvkörében élt, innen merítette nemcsak a témáit, de a hitet és az erőt is, míg Euripidésznél már megjelenik a filozófusok istensége, a Logosz is, hogy a kétség árnyékát vesse a mítosz örökkévalóságára. Az aggastyán Szophoklész, aki gyászöltözetben léptette fel a kórust Euripidész halálhírére, végül is ezt az új érzés- és gondolatvilágot hagyta ránk drámai végrendeletében az *Oidipusz Kolónoszban* című tragédiájában.

Nem terhelem a fejeteket szobrászattal és építészettel, csak megemlítem, hogy a gazdag Athénnak most már volt elég aranya a legnagyobb szobrászok és építészek felfogadására. Fölépül az Akropolisz, a város szimbólumával, Pallasz Athéné szobrával együtt. Azért kerülöm a „művészet" szót, mert ez a fogalom annak idején nem létezett, a szobrászat és építészet mesterségének gyakorlása nem számított *poésis*nek, hanem *techné*nek minősült. Erről majd későbben több szó fog esni.

Ha Periklész aranykoráról beszélünk, nem hagyhatjuk ki a történészek iskoláját sem. Bár az első történészek ióniaiak voltak, ennek az irodalmi műfajnak formát Hérodotosz és elsősorban Thuküdidész adott. Az ő műveikből ismerjük a perzsák elleni háborúkat, a peloponnészoszi háborút.

Most Ti bizonyára feltételezitek, hogy Periklész aranykorában a filozófia is felvirágzott. Ebben azonban tévedtek. Az Athénben akkoriban élő kevés neves filozófus, mint Anaxagorasz, vagy később Prótagorasz, nem volt athéni születésű, s választott városállamukban nem is találtak különösen barátságos fogadtatásra. Miközben az ión városállamokban még mindig egymás után jelentek meg a meglehetősen egyéni gondolkodásukra büszke gondolkodók, Athén már ekkor és később is híres volt arról, hogy száműzetésre vagy halálra ítélt többek között filozófusokat is.

A nagy filozófia Athénben a peloponnészoszi háború utáni időre esik az i. e. 5. század végére és a 4. századra.

Miután Athén Spártától rettenetes vereséget szenvedett, a különböző athéni pártok rendszeresen gyilkolták egymást, s miután lassan helyreállt a rend, a város már nem tudta igazán összekaparni önmagát. Athén nem is a létét, de ha fokozatosan is, a jelentőségét vesztette el. Azonban mielőtt ez végleg megtörtént volna, előbb megajándékozott bennünket az igazi filozófiával, a mi halhatatlan hagyományunkkal. Hegel, aki szeretett szellemesen általánosítani, ebből a történelmi tényből egy szabályra következtetett, amely szerint Minerva baglya csak a sötétség beállta után kezdi el röptét. Hogy ez a modern filozófiára nem vonatkoztatható, nem változtat a mondat szellemességén.

Miért is jártak a filozófusok Athénban rosszabbul, mint a kisázsiai vagy „nyugati" városállamokban? Ez a „szellemi" bűn a város politikai erényéből fakadt. A városállam büszke volt Szolóntól származó törvényeire, s azokra a törvényekre, melyeket Kleiszthenész hozzájuk fűzött. A törvé-

nyek „szelleméhez" tartozott az istenek tisztelete, elsősorban Pallasz Athé-né istennőé, aki a város főistene volt. Az athéni poliszban minden szabad férfi tudta, hogy mi a jó, helyes, igaz, szép (a többiek nem számítottak). Ezeknek az alapigazságoknak a megkérdőjelezése számukra „ellenséges" cselekedet volt. Akkor még nem létezett liberalizmus. Nos, éppen efféle alapigazságok, maguktól értetődő igazságok megkérdőjelezésével kezdődik az irodalmi műfaj, amit Szókratész óta filozófiának nevezünk.

Mint láttuk, az összes bemutatott úgynevezett preszókratikus filozófus közül egy sem fogadta el készpénznek az olümposzi istenek létezését, történeteikkel együtt. Kivétel nélkül hangoztatták, hogy a város által elfogadott tény csak puszta vélemény, nem igazán igaz, valami más az, ami igaz, mi (gondolkodók) éppen azt a mást keressük, ami valóban igaz. Ettől ők még békésen éltek és haltak meg, ha néha önként választott magányban, fűn és kórón élve is. Athénban, éppen azért, mert szorosra fogott közvetlen demokrácia volt, nem így gondolkoztak. A szó mai értelmében fundamentalisták voltak. Ennek akkor sem mindenki örült, de a démosz nagyúr, ott hinni kell, mégpedig ugyanabban kell hinni. A nagy tragédiaírók Euripidész előtt is ebből a talajból nőttek ki, ebben a hitben osztoztak, ahogy nagy patrióták voltak a történetírók is. Hozzá kell tennem, hogy a filozófusok üldözésében Athén az első volt, de ebből lett a szabály – s ez nem maradt kivétel, bármilyen hitet osztottak egy város vagy állam lakói, bármilyen politikai hatalomnak engedelmeskedtek is. Az egész történelem folyamán az újkorig bezárólag a filozófusokból öltek meg, börtönöztek be, száműztek, tiltottak el – a vallási eretnekek kivételével – „nézetei miatt" aránylag a legtöbbet. A gondolataik miatt üldözöttek versenyében dobogós helyünk van, nekünk jár az ezüstérem. S ennek egyszerű oka az volt, hogy majdnem sosem ismertük el „a város isteneit", azaz az igaznak elfogadott véleményt. Hogy a filozófusok viszonzatlan szerelme a politika iránt gyakran éppen őket vitte vakvágányra, mi több veszélyes vizekre, arról még sok szó fog esni.

Kezdjük az elején, a már említett Anaxagorásznál. Ott tartottunk, hogy Athénba jött, ott élt vagy harminc évet. Istentagadás vádjával elítélték, állítólag, mert azt tanította, hogy a nap nem más, mint tüzes gömb (azaz nem isten). Szintén állítólag a fiatal Periklész a védelmére kelt, de ennek

ellenére egyesek szerint börtönbe vetették és kivégezték, mások szerint (ez valószínűbb) száműzték és száműzetésben, vagy esetleg út közben, hajótörésben halt meg. Anaxagorásszal körülbelül egy időben érkezett Athénba Prótagorasz is, a legismertebb „szofista", akit élete végén istentelenség miatt szintén száműztek, s aki szintén (aggastyánkorban) száműzetésben halt meg. Prótagoraszról most még nem fogok beszélni, a szofistákra Szókratész bemutatása előtt kerül majd sor.

Szeretnék azonban még mindig visszatérni egy korábbi megjegyzésemhez.

Ha közületek valaki beleolvas Diogenész Laertiosz többször idézett könyvébe (*A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*) tapasztalni fogja, hogy az ott bemutatott filozófusok esetében, mint a cím is mutatja, az „élet" és a „nézet" egymással szoros összefüggésben áll. Ez jellemző volt az egész görög gondolkodásra. Feltételezték, hogy a filozófus „megéli" filozófiáját, hogy annak megfelelően él és cselekszik, mint ahogy elmélkedik. A filozófusokról szóló anekdoták közlése ebből az alapmeggyőződésből táplálkozik. Mint tudjuk, az eget tanulmányozó az árokba esik, a misztikus eltűnik, majd újra megjelenik, egyszerre két helyen is tartózkodik, a megváltásról értekező halottat támaszt fel, és az Etna kráterébe ugrik. Ha egy gondolkodó életéről kevés az információ, akkor az életrajzíró „adományoz" számára egy olyan legendát, történetet, amely tanításainak megfelel. A filozófusokat nagyra tartották, bölcseknek, s már ezért is hasonlóképpen kezelik őket, mint a vallásalapítókat vagy városalapítókat szokás.

A legtöbb sztori, anekdota azonban az úgynevezett „hatástörténetre" vonatkozik, többnyire úgy, hogy az állítólagos eszmei hatást személyes vándorlásokkal, utazásokkal, ismeretségekkel hozzák összefüggésbe. Hol járt ez vagy az a filozófus? Hányszor látogatott mondjuk Egyiptomba? Platón Szókratész-portréja az élet és a gondolkodás egységének legköltőibb és legmeggyőzőbb megtestesítése.

Nos, a modernek is gyakran osztják a régiek hitét a filozófus „elméletének" és „életének" egységéről. Jó példa erre a Spinoza-„modell". Ifjú koromban én is hittem a filozófus morális küldetésében, míg Márkus György meg nem győzött arról, hogy a modern világban a személyiség sokkal bonyolultabb ennél, s a társadalmi kötöttségek (például állást kell vállalni) sokkal szorosabbak, minthogy az elmélet érvényes maradjon.

Persze, tegnap és ma is vannak, akik hisznek ebben a küldetésben és vállalják azt. Így a Szókratészen és Jézuson nevelkedett Kierkegaard hitt benne, és vállalta is. S vannak olyanok, akik szorgalmasan keresnek efféle összefüggést, ahogy a mai Heidegger-kritikusok is igyekeznek (szerintem hiábavalóan) a nácit Heidegger filozófiájában is kimutatni.

Most végre hadd térjek vissza igazán az eddig még be nem mutatott preszókratikus filozófusokhoz.

Platón Anaxagoraszt nevezi az utolsó „régi" filozófusnak (*A nagyobbik Hippiasz* 281 c-től). Kozmogóniája – a régiek szokása szerint – önálló és spekulatív volt. A napot tüzes korongnak nevezte, a holdat egyfajta földnek (mint tudjuk, legalábbis ezzel vádolták). Így mondhatja Szókratész védőbeszédében, hogy a zsűri őt valószínűleg Anaxagorasszal téveszti össze, mert ő soha efélét nem állított.

Anaxagorasz szemmel láthatóan sokat foglalkozott Zénón *apóriá*inak (kételyeinek, bizonytalanságainak), azaz: a „határ", cáfolatával. Szerinte ugyanis minden végtelenül osztható, azaz nincs legkisebb, mert mindig van kisebb, s nincs legnagyobb, mert mindig van nagyobb. Azaz nincs határ, s így Zénón paradoxonja attól a sebtől vérzik, hogy azt hitte, a sokaság száma meghatározott (véges).

Leghatásosabb tanítása azonban az elmére (*núsz*) vonatkozott. Az elme (*núsz*) végtelen, önmagának oka, és „tiszta". Nos, a „tiszta" fogalmára a filozófiában ezután is nagy karrier vár, a kanti „tiszta", azaz *a priori* fakultásokon keresztül egészen az Arendt-féle „tiszta" gondolkodásig. Anaxagorasznál a „tiszta" elmének van minden erő közül a legnagyobb hatalma, mindenható és mindentudó. Tudja azt, ami volt és mindent, ami lesz, minthogy ő alkotott mindent, a csillagok, a nap és a hold rotációját beleértve. Az elme a mozgató, s minden, ami mozog, elkülönül tőle.

Ez a gondolatmenet emlékeztet a kései keresztény *teodiceá*kra (istenigazolásokra), csak úgy tűnik, hogy itt a *núsz* (elme, szellem) is valahogyan materiális marad, minthogy térben kiterjedt. Simplicius azt állítja, hogy Anaxagorasz dualista, hiszen az elme mozgatta dolgok már nem elmék, saját, önálló életet élnek. Más helyen azonban úgy tűnik, hogy Anaxagorasz szerint az elme nem mindent, csak minden élőt kontrollál, azaz részt vesz mindenben, ami él. Más helyen (és mástól) úgy értesülünk, hogy

szerinte a világ „magvakból" áll össze, s ezek különböző arányban keverednek egymással. (Például, mikor kenyeret eszünk.)

A végtelen más szempontból is szerepet játszik Anaxagorasz gondolatvilágában. Ugyanis állítólag azt tanította, hogy végtelenül sok világ létezik, de ezek nem tudnak egymásról. Ezt a gondolatot többféleképpen értelmezték. Egyfelől úgy, hogy másutt van egy másik föld s rajta egy másik emberi világ, másfelől, hogy a mi földünkön létezik egy világ, de előtte létezett egy másik, s utána megint egy másik fog létezni, bár nem tudunk egymásról, s végül, hogy a filozófus a mai mi földünkön lévő ismeretlen világokra gondolt.

Xenophón nem vetette meg az érzéki megismerést, de megbízhatatlannak ítélte. Ugyanakkor feltételezte, hogy az „ellentét"-et érzékeljük. Tehát: a meleg a hideget, a hideg a meleget, a keserű az édeset stb. érzékeli. A képzelőtehetségről is van ezzel kapcsolatban néhány érdekes gondolata. Mivel látunk, mondja, ezért tudjuk azt is elképzelni, azaz látni, amit nem látunk. A kései utódok úgy vélekedtek, hogy az ismeretelmélet területén Anaxagorasz továbbjutott elődeinél.

Számos preszókratikus gondolkodót tartanak még számon, fontosakat és kevésbé fontosakat. Nektek, gólyáknak, szerintem elég ebből ennyi. Aki közületek filozófus lesz, úgysem elégszik meg ennyivel és maga fog a dolognak utána járni. Mielőtt végleg elbúcsúznánk az úgynevezett preszókratikusoktól, egy ugrásra még vissza kell térnünk Ióniába, ahol a természet iránti szenvedélyes érdeklődés sosem enyészett el, bár a spekuláció helyett egyre inkább az ismétlődő és megismételhető tapasztalatra alapult.

Hippokratész nevét mindannyian ismeritek, ha másból nem, akkor a hippokratészi esküből, amelynek formulája az orvostudomány e neves megalapítójának iskolájában már az i. e. 5. században megfogalmazódott. Az orvosok ugyan nem voltak istentagadók, de a vitatott ügy mellé álltak azzal, hogy mindennek, elsősorban a betegségeknek, materiális okokat tulajdonítottak. Bennünket azonban most nem Hippokratész könyvei, hanem a filozófusok és azok munkái érdekelnek.

Ahol kezdtük, (majdnem) ott végezzük is: Milétoszban. Itt élt ugyanis Leukipposz, az ókori atomelmélet első képviselője, több mint egy évszá-

zaddal Thalész után. Közben Milétoszt földig rombolták, majd újra felépítették. Szellemét – szemben falaival –, úgy tűnik, nem pusztították el. Majdnem ugyanott folytatták, ahol abbahagyták: spekulatívan és ugyanakkor pragmatikusan.

Leukipposz – így véli Arisztotelész *Keletkezés és elmúlás* című dolgozatában (8,324 A7), olyan elmélet kialakítására törekedett, amelyik összeegyeztethető az érzéki tapasztalattal, amennyiben a dolgok, entitások sokféleségét s ezek keletkezését, elmúlását, azaz a mozgást és a változást igazolja. Nem veti el az érzéki tapasztalatot, de össze akarja kapcsolni a végső elvvel (*arkhé*val). Nos, ha valami Egyről beszélünk, akkor az, ami változik, a semmiből jön létre, és oda is tér vissza: a Semmi – nincs, így tehát fel kell tételeznünk végtelen számú Létezőt, amelyek az Űrben mozognak, s hol egyesülnek, hol szétválnak.

Magam részéről, tudatlanságom bevallása előtt és után, szívesen fogadnám el Arisztotelész értelmezését, mert az világosnak és meggyőzőnek tűnik. Ugyanis megerősít abban az előfeltevésemben, amelyről már beszéltem Nektek, hogy a filozófia mindig megkülönböztet egy empirikus és egy transzcendentális (transzcendens) síkot, azt, ami érzékelhető, észlelhető, s azt, ami csak elgondolható, az utóbbi magasabbrendűségének megalapozásával. Továbbá, hogy hol van átjárás e kettő között, hol nincs. Parmenidésznél nincs, míg Leukipposz az átmenet megteremtésére törekszik, s ez Arisztotelész számára igen rokonszenvesnek tűnik.

Hozzá kell tennem, hogy Arisztotelész nem tudott, ahogy mi sem tudunk, éles különbséget tenni Leukipposz és Démokritosz atomelmélete között. Néha egyszerűen úgy hivatkozik rájuk: „Leukipposz és Démokritosz". Így nekünk is tanácsos ezen az ösvényen továbbhaladni és a két nagy görög atomista filozófiáját egyetlen közös elméletként bemutatni.

Annál inkább kívánatos ez, mert a görög atomisták hatástörténete lényegesen különbözik a többi preszókratikus filozófus gondolatainak hatástörténetétől. A „többiek", tehát mindazok, akikről eddig beszéltünk, számunkra annyiban fontosak, hogy meg kell ismernünk az előtörténetet ahhoz, hogy jobban megértsük a történetet. Azaz azt a tényleges vagy esetleges szerepet, amit egyikük vagy másikuk a Szókratésszel kezdődő filozófia első nagy generációjában játszott. Ehhez tartoznak a későbbi értelmezések és anekdoták is.

Az eddig bemutatott preszókratikusoknak maguknak nem volt önálló filozófiai utóéletük. Esetleg Püthagorasznak volt, de neki sem a filozófiában, hanem a misztériumjátékok területén. Az atomistáknál azonban más volt a helyzet, az ő filozófiai gondolataik a klasszikus antik filozófusoktól függetlenül is elevenek maradtak, méghozzá majdnem folyamatosan az antikvitásban, többek között a hozzájuk csatlakozó epikureusoknál, ahogy a reneszánszban, sőt, még a modern világban is. Gondolom, tudjátok, hogy Marx filozófiai disszertációját a démokritoszi és epikuroszi atomelmélet különbségéről írta.

Az abdérai Démokritosz volt az első görög polihisztor. Végtelenül kíváncsi férfi volt, akit minden érdekelt, mindenről gondolkozott, sokat utazott és sokat írt, mindenről megvolt a véleménye. Az előtte élő filozófusokat igyekezett megismerni, sokaktól tanult, de teljesen eredeti volt, csak Leukipposz gondolkozott hozzá hasonlóan. Minden, akkor megismerhető kultúrát meg akart ismerni. Bejárta Egyiptomot, Perzsiát, egyesek szerint (közli Diogenész) még Indiával is kapcsolatban állt. Amikor írt és gondolkodott, visszavonult, de máskor kereste a társaságot, Athénban is járt, ami majdnem magától értetődő volt, de ott, saját szavai szerint, senki sem ismerte. A vele körülbelül egykorú Szókratésszel nem találkozott, Platón nem is említi.

A Démokritosszal szemben tanúsított közömbösség azonban könnyen érthető, ha tekintetbe vesszük, hogy Athénban a természetfilozófiai spekuláció rossz hírben állt, s Szókratész is azt állította, hogy a természettől soha sem tanult semmit, csak az államtól, az emberektől, a politikától. A szintén ióniai, kis-ázsiai (sztageirai) származású Arisztotelésznek kellett ahhoz jönnie, hogy a polihisztorság Athénban is meghonosodjon.

Démokritoszról azt is megtudjuk, hogy kellemes karaktere volt, vidám természete, aki megbecsült mindent, amiben része volt. Ezért nevezték a régiek „nevető filozófusnak". Száz évig élt, ahogy egy nevető filozófushoz illik.

Démokritosz nagy hírnevét azonban elsősorban nem vidám természetének, hanem az atomelméletnek köszönheti, mivel annak minden vonatkozását kidolgozta, többek között az ismeretelmélet területén. Alapgondolata, hogy minden létező osztható, de nem végtelenül, mint Anaxagorasz hitte, mert van valami, ami a legkisebb, ami oszthatatlan, az

atom. Végtelen sok egyaránt láthatatlan „legkisebb” (*atom*) létezik, s ezek nem ugyanolyan nagyságúak, erejűek, súlyúak. A világ tehát atomokból áll, s ezek összetétele hozza létre a dolgok sokféleségét, az élet sokféleségét is beleértve.

Minden dolog mozog, változik. A mozgás feltétele, hogy van valami, amiben a dolgok mozognak. Az atomok az űrben mozognak. Az űr nem „semmi” (semmi nincsen), hanem valami (mondjuk éter), ami azonban nem test, így a legkisebb oszthatatlan testek mozgásának elégséges feltétele. Ha nagyszámú és alakú atom (az űrben) egymáshoz kapcsolódik, akkor jön létre egy föld. Bizonyára több világ létezik, s van olyan világ is, melyben nincs sem hold, sem nap. (Tudjuk, hogy több világ feltételezése nem Leukipposztól vagy Démokritosztól, hanem Anaxagorasztól származik, de az a gondolat, hogy ezek a világok az atomok sűrűsödéséből jönnek létre, egyedül az övé). Ez a folyamat hogyan zajlik le, nem tudjuk, de egyet azonban tudunk. Nevezetesen azt, hogy szükségszerűséggel kell bekövetkeznie. Minden középpont a nagyobb atomokból áll, s köréjük gyűlnek a kisebbek. Nos, az űr mértéke is különbözik, a különböző világok között különböző méretű űrt kell tételeznünk. A világok összeütközés következtében pusztulnak el, hogy majd más módon, de újra egyesüljenek. Ezekben az egyesülésekben az egyes atomok alakja is szerepet játszik.

Arisztotelész sérelmezi, hogy sem Leukipposz, sem Démokritosz nem válaszolja meg a mozgás eredetének kérdését, azaz az eredendő mozgató kérdését, amit ő megtesz. A kérdés, már amennyiben feltételezzük, hogy minden világ szükségszerűség által keletkezik és pusztul el, jogos.

A különböző alakú atomok között van egy kivételes forma: a gömbalak. Gömb alakú a tűz és a lélekatom. Nos, kérdezik az értelmezők, hogy lehet a gömbalakot egyéb (szögletes) alakú atomokkal eggyé összeilleszteni? (Minden játékkockával elfoglalt gyerek tudja, hogy nem lehet.) Ez az ismeretelméletben is problémát okoz.

Ugyanis (mondja többek között Arisztotelész és Theophrasztosz) Démokritosz minden érzéki megismerést, észlelést a tapintásra vezet vissza. Például a látást annak tulajdonítja, hogy a látott dolog láthatatlan atomjai a dologból a pupillába jutnak, tehát érintik a szemet. A szem, nedvessége következtében, nem engedi át a durva, tömör atomokat, csak a finomakat. (Hogyan van ez egy gömb esetében?)

Ami az etikát és a politikát illeti, Démokritosz gondolatai „földközeliek" maradnak, kevésbé spekulatívak. Minden ember, mondja, tegye azt, mind a nyilvános, mind a magánéletében, ami tehetségéből kitelik, s annyit, amennyit tud. Ekkor elégedett lesz. Semmiből sem tegyen túl sokat, sem túl keveset. Mindez antik görög közhely volt, többek között a delphoi jósda egyik javaslata, de megjelenik itt a „semmit se nagyon"-elméletnek egy nem tipikus variációja is. Démokritosz arra buzdít, hogy ne törődjünk azok vagyonával, akik gazdagok, de viseljük szívünkön azok sorsát, akik szegények és szenvednek. Ha ezt a pszichológiai tornát gyakoroljuk, akkor meg leszünk elégedve a magunk sorsával. Úgy tűnik, hogy ezzel Démokritosz az önmagunkról való gondoskodás (Foucault) első filozófusa lesz, az első, aki az élvezetekkel való helyes gazdálkodást, szemben azok elvetésével, a „jó élet" alapkérdésének tekinti.

A „jó élet" gyakorlásnak elősegítésére számos javaslattal áll elő, például hogy jobb örökbe fogadni egy ifjat, mint nemzeni egyet, mert akkor már tudod, ki mellett döntesz, s a polisz is jól jár. (Később számos római, és nem csak császár, fogadta meg ezt a tanácsot.) Kevesebben vették lelkükre azt a máig is érvényes okos megjegyzését, hogy egy város jóléte polgárainak a közügyek iránti érdeklődésétől függ. A törvény akkor jó, ha az emberek önként engedelmeskednek annak, mert különben mindig készek a rosszat, a törvénytelent titokban elkövetni. A lélek törvénye – írja – nem mások véleményén keresztül, hanem belülről működik. Démokritosznak, úgy látszik, szintén volt egy *daimonion*ja.

Szókratész korában vagyunk, új eszmék illata terjed a levegőben, s a jó filozófusnak, Nietzschével szólva, remek szimata van.

Ezzel elhagyjuk a preszókratikusokat s lassan megérkezünk abba az időbe, mikorra a már beállt sötétségben Minerva (Athéné) baglya elkezdte röptét.



HARMADIK ELŐADÁS

Szókratész és kora

KEDVES HALLGATÓIM!

Szókratész, mint tudjuk, semmit sem írt, de nincs még egy filozófus, akiről több anekdota, történet, emlékirat íródott volna, mint róla, s akinek filozófiáját olyan sokan értelmezték volna, mint az övét, vagy amit neki tulajdonítottak. Platón majdnem minden dialógusának ő volt a főhőse, Arisztophanész érdemesnek tartotta arra, hogy egy komédiája főszereplőjeként kigúnyolja. Euripidész hódolt neki, Xenophón Platónhoz hasonlóan, ha nem is ugyanazon a szinten, dialógusokban szerepeltette. Mind Platón, mind Xenophón előadták megvádolásának, perének és halálának történetét. Több mint két évezred óta folyik a vita, hogy melyik beszámoló az autentikusabb. Számomra nem kérdés, hogy Platóné, mivel az autentikusság nem precizitás kérdése, ebben az esetben különösen nem. A személyiség megjelenítése itt az autentikusság próbaköve.

Szókratész ugyanis a görög filozófia nagy személyisége, inkább az, mint Platón vagy Arisztotelész, nem azért, mert nagyobb filozófus lett volna, mint azok, ahogy nem is igazán tudjuk, milyen nagy filozófus volt. Biztos, hogy filozófusként nem jelentősebb, mint nagy utódai, Platón vagy Arisztotelész. Nem, ő személyiségként nagyobb utódainál. A legnagyobb.

Hadd magyarázzam meg, hogy mit értek ezen. Ő találta ki a személyiséget mint olyat, mert ő az első ember, aki kitalálta önmagát. Ezért nem is érthették. Rajongtak érte, féltek tőle vagy kinevették, de nem értették. Mit jelent az, hogy Szókratész kitalálta önmagát? Hogy olyan személyise-

get alakított önmagából, amilyen addig sosem létezett. Nem volt minta, amit, ha csak részben is, követhetett volna. Egy nagy költő verset ír (előtte is írtak verset), egy nagy epikus költő (Homérosz) örökölt történeteket fűz össze egy hatalmas epopeiává, a zeneszerző fülében ott vannak a dallamok, a festő szemében a képek, a próféta tudja, hogy mi a próféta küldetése, a nagy hadvezér, az uralkodó, hogy mi az uralkodó feladata. Még a karizmatikus vallásalapító előtt is lebegnek példák, modellek.

Voltak korábban (és másutt) is személyiségek, akik kitalálták magukat, de egy cél, egy feladat, egy küldetés számára, mint a bibliai Mózes vagy akár Szolón, a hét görög bölcs egyike, Athén megalapítója. De Szókratész nem valamiért, valaminek a céljából találta ki önmagát, nem volt társadalmi, politikai, vallásos küldetése, semmiféle küldetése azon kívül, hogy önmagát megismerje.

Milliószor idézik Szókratész történetével kapcsolatban a delphoi jósda híres feliratát, hogy „ismerd meg önmagadat" (kevéssé szokták idézni a felirat folytatását: „és tiszteld az istent", azaz Apollót). Nem Szókratész volt az első, aki ezt a normát magára vonatkoztatta, de másként, mint a többiek előtte és utána. Magunkat megismerni nála nem ismeretelméleti kérdés volt, már csak azért sem, mert könnyű belátnunk, hogy akármennyire is törekszünk rá, nem vagyunk képesek önmagunkat megismerni. De mi az, hogy „önmagunk"? Egy statikus valami, amit nagyítón keresztül, mint valami mikrobát megfigyelhetünk? (Elnézést, tudom, hogy Szókratész nem ismerte a mikrobát, mondjunk tehát atomot, de, persze, nagyítót sem, a hasonlat sántít, mit tegyek?) Ha valaki tudja, hogy nem tud semmit, s ebben áll a bölcsessége, akkor azt is tudja, hogy nem tudja, kicsoda is valójában. A kérdés feltevése, hogy kicsoda ő valójában, azzá a feladattá válik, hogy találja ki önmagát, próbálja ki önmagát, amit kitalált, nem törődve azzal, hogy sikerül-e a próba, a gyakorlás, s hogy mi lesz a következménye.

Szókratész minden hagyomány szerint, egy olyan személyiséget prezentál, akit ő talál ki, így ő saját maga egyszemélyes reprezentációja. Ezt soha nem tudta másik filozófus utána csinálni, lehetetlen is volt, mert Szókratész egyszer már megvolt, s a személyiség, akit kitalált, fogja a beláthatatlan jövőben „a filozófust" már nem prezentálni, hanem reprezentálni.

Így aztán nem véletlen, hogy Platón az ő bőrébe bújva tudta csak kialakítani, megtalálni, előadni az ő saját filozófiáját, azaz magát a filozófiát. Sokszor ismételjük Whitehead nyomán, hogy a filozófia története nem más, mint lábjegyzetek Platónhoz. Egy bibliai parafrázissal élve: a szöveg Platóné, de a hang (legalábbis Platón első két korszakában) Szókratészé. Szókratész személyiségét kikölcsönözve születik meg Platónnál a filozófia. Az a rajz (másolata az én egyik szobám falát is díszíti), amely Platónt ábrázolja, ahogy könyvét Szókratésznak diktálja, nem karikatúra, nem „tudatlanságra" mutat, hanem remek értelmezés.

Nem Platón volt az egyetlen, aki „kikölcsönözte" Szókratész személyiségét dialógusaiban. Így tett a már említett, nem nagyon okos történész, Xenophón is, s beszélhetnék a „szókratikus iskolákban" elharapódzó divatról, de ezt inkább mellőzöm. (Antiszthenész, az egyik „szókratikus iskola" megalapítója, érdemes közöttük leginkább említésre, szerintem.)

Nem sokan, de néhányan írtak filozófiai dialógusokat Platón után is, a középkorban, a modern korban, más és más beszélgetőpartnerekkel. Mindezekben az esetekben, például vallásközi disputációkban, többnyire különböző vélemények csapnak össze s a személyiségeket nézeteik „képviselik". Van, aki időnként a platóni dialógusok szellemében filozofál (mint Cusanus), de a személyiség ezekben a dialógusokban sem önmagáért fontos, hanem azért, amit képvisel. Ami a filozófiában hagyománnyá vált, az a demonstráló próza, ahogy azt Arisztotelésztől származó vagy a neki tulajdonított írásokból ismerjük.

Hadd térjek vissza még egy pillanatra a már elhagyott Diogenészünkhöz, akinek számtalan Szókratész-anekdotát is köszönhetünk. Egy korábbi órán már említettem, hogy számára egy filozófus tanítása és személyisége összetartozott, ahogy az a meggyőződés is, hogy a filozófus megéli filozófiáját, hogy azt tanítja, aki ő maga. Nos, Szókratész (azaz Platón) teremtette meg ezt a filozófiai modellt.

Mielőtt azonban rátérnék a Szókratész személyiségére s gondolkodására valóban jellemző anekdotákra s megkísérelném, már a hagyomány szellemében, filozófiai személyiségét röviden felrajzolni, néhány szót kell ejtenem a koráról is.

Szókratész i. e. 470-ben született, Periklész korában, de 423 előtt semmit sem hallunk róla. Tudjuk, hogy Arisztophanész akkor mutatja be

A felhők című szatírájának első változatát, melyben Szókratész játssza a főszerepet. Állítólag Szókratész ott volt az előadáson s nagyokat nevetett saját karikatúráján. *Védőbeszéd*ében Szókratész viszont azt mondja, hogy a szatíra cseppet sem találó. (Második változata, az, amelyet ismerünk, 413-ból származik, egyidős *A madarak*kal).

A szatírában Szókratész a szofisták képére van formálva. Évezredek óta folyik a vita, hogy vajon Arisztophanész rágalmaz-e vagy pedig egy sikerült paródia nagymestere-e. Én, feltételesen ugyan, de az utóbbi felé hajlok. Ha feltételezzük, hogy egy paródia főszereplőjére a közönségnek rá kell ismernie, hiszen csak ekkor tud jót nevetni rajta, akkor – legalábbis a második fogalmazvány alapján – fel kell teleznünk, hogy a közönség a paródiában ráismert a közöttük élő Szókratészra. Persze, a paródia azért paródia, mert ad absurdum viszi az ábrázolásban azt, amit kinevettet. Szókratész (a komédiában) annyiban gúnyolja az isteneket, hogy a természeti erőket (felhők) annak tartja, amik, nem isteneknek, vagy azok üzenetének, hanem természeti erőknek. Fiatalabb korában Szókratész állítólag hajlott is a természetfilozófia felé, hiszen Xenophónt „hallgatta" s Platón nem ismerhette a fiatal Szókratészt. Visszatérve a szatírára: az, hogy az Igaz és az Igaztalan Logosz küzdelmében Szókratész az utóbbi mellett állt volna ki s annak védelmére nevelte volna az ifjakat, inkább Gorgiaszra, a szofistára volt szabva. Persze, kérdés az, hogy mit értünk Igaz Logoszon? A hagyományt? Az újítást? Az apák vagy a fiúk igazságát?

Platón, mint említettem, nem ismerhette a fiatal Szókratészt, aki minden valószínűség szerint már több mint negyven éves volt, mire saját magát kitalálta. Ez különben nem meglepő. Ha nem is pusztán a sötétség beálltakor kezdi meg Minerva baglya a röptét, a forradalmi filozófia baglya viharos, válságos, tragikus vagy ígéretes, s mindig mozgalmas időket választ a repülésre. Ilyen időt választott legelső röptére is. Athén i. e. 421-ben megszegte a Spártával kötött „békeszerződést", s ekkor indult el a katasztrófa felé vezető úton. A démosz szószólói Periklész után fanatikus patrióta (s időnként áruló) demagógok voltak, Szókratész ifjú barátja, a hadvezér Alkibiadész, sértetten az ellenség oldalára állt. Majd i. e. 414 és i. e. 400 között hol egyszemélyes, hol harmincszemélyes, hol sokszemélyes zsarnoki csoportok kölcsönösen gyilkolni kezdték egymást, hogy végül restauráljanak valamiféle demokráciát, amely már nem hasonlított

arra, ami Periklész idejében volt. Ez annak a Szókratésznak a kora, akit Platón ismert. Körülbelül ebben az időben (húsz esztendőn át?) faggatta Szókratész az ifjakat Athén piacterén, a tornateremben, a vívóteremben, partikon, s ahol csak találkozott velük.

Az ezt megelőző kort a szofisták uralták. Pontosabban szólva a szofisták első generációja. A második generáció már Platón idejében működött. Később találkoznak Platón szofistákat és a rétorokat megcélzó ingerült és ironikus támadásaival, de most még a korai szofistáknál tartunk.

A szofisták vándortanítók voltak, tanítottak természetismeretet, gyakorlati tudományokat, szónoklattant és filozófiát is. A hellén világ minden sarkából érkeztek, elsősorban Athénba, s magántanítókként tevékenykedtek, tanításukért pénzt kértek, azaz tanításból éltek. Már ebből is látható, hogy nem az arisztokrácia vagy oligarchia köréből toborzódtak. Azoknak volt miből jól élniük s különben is méltóságon alulinak tartották volna, hogy magánemberektől pénzt fogadjanak el. Ők azonban a kézműves-kereskedő rétegből kerültek ki, számukra természetes volt, hogy valamit pénzért tesznek. A tanítás ugyanúgy eladható áru, mint a kézműves ipar bármely terméke. Persze, ha van rá vevő. És Athénban akkor volt rá vevő. Egy népgyűlésen mindenki hozzászólhatott, tanácsot adhatott, bírálhatott anélkül, hogy szankcióktól félt volna. A szabad szólás jogát Athénban találták ki. De tudnotok kell, hogy a szabad szólás joga nem azonos a szólásszabadsággal, mivel az előbbi feltételezi az alapértékek, meggyőződések, igazságok konszenzusát, s ami ennek ellentmond, az tilalom alá esik, ahogy ezt majd Szókratész pere kapcsán látni fogjuk. Az arisztokrata családok ifjú sarjai készen kapták a tömeggyűléseken való fellépés, a meggyőző logikus beszéd gyakorlásának készségét s az ehhez szükséges ismereteket. A kézművesek és az újgazdagok gyermekei nem. Ezek tehát szívesen fizettek azért, hogy ezeket a készségeket elsajátítsák és a politikai életben hasznosíthassák.

Az akkor már létező politikai elit és a hagyomány mindezt a demokrácia szellemével összeférhetetlen tevékenységnek ítélte. A polgár a démosz része, a nyilvánosság világában tanul azzal, hogy részt vesz a nyilvános politikai tevékenységben, „magántanításra" tehát nemcsak, hogy nincs szükség, hanem az egyben alá is ássa a démosz intézményeinek működését. Hihetünk Platónnak, hogy Szókratész is ebben az értelemben utasítja

vissza nemcsak a szofisták tanításait (ezek ugyanis eléggé különbözőek voltak), hanem működésük jellegét is. Minden köztevékenységnek a nyilvános helyen, a piactéren kell folynia, a tudás, ahogy a politika sem magánügy, legkevésbé az erény az. Tanítani csak az tudna, aki mindent jobban tudna, de ilyen ember nincsen. A tanítás közéleti tevékenység, amiért nem jár fizetség. Az erkölcs nem technikai képesség, ezt nem is lehet leckék formájában tanítani.

Tudjuk, hogy Szókratész is ugyanabból a társadalmi rétegből származott, mint a szofisták zöme, minthogy apja kőműves (szobrász), az anyja pedig bába volt. Tanítványainak többsége az arisztokraták fiai közül került ki, akik fizethettek volna, mert volt nekik miből, de akiktől Szókratész fizetséget nem fogadott el. *Védőbeszéd*ében is megemlíti szegénységét. Arisztophanész említett szatírájában Szókratész kérkedik is szegénységével.

Térjünk vissza röviden a korai szofistákhoz. Közöttük a legérdekesebb gondolkodó kétségkívül Prótagorasz. Talán az egyetlen szofista, akit valamilyen mértékben még Platón is elismer (*Prótagorasz* című dialógusában), s akit, furcsa módon, mindenekelőtt Platón dialógusából ismerünk. Feltehető, hogy az ebben a dialógusban szereplő Szókratész igen közel áll még a mintaképhez. Így hát, ebben az esetben, nem beszélhetek Prótagoraszról anélkül, hogy Szókratészről ne beszélnék.

Nos, Prótagorasz, általános felfogás szerint, azt állította, hogy az erény tanítható. Ezt teszi ebben a dialógusban is. Szókratész kétségbe vonja a szofista állítását, hogy a dialógus végén maga Szókratész is arra a következtetésre jusson, hogy az erény valamiféle tudás, s ennyiben tanítható. Az a látszat keletkezik, mintha pontosan ugyanazt mondaná, mint amit korábban cáfolt, de ez a Szókratész kimondta végkövetkeztetés ironikus, mivel bár Szókratész ugyanazt mondja, de mégsem ugyanazt érti.

Itt egy percig meg kell állnunk. Köteteket írtak Szókratész iróniájáról, persze Platón alapján. Kierkegaard egy egész könyvet szentel neki *Az irónia fogalmáról* címen. Mit jelent ironikusnak lenni? Erre általában azt a választ adják, hogy valamit mondani, aminek éppen az ellenkezőjét tartják igaznak, úgy, hogy a hanghordozás vagy a kontextus alapján egy intelligens ember ezt így is értse. Nos, ez az általános meghatározás nem minden ironikus gondolkodó vagy szöveg esetében igaz. Figyeljük meg például,

mi történik Platón éppen emlegetett *Prótagorasz* című dialógusában. Mikor Prótagorasz azt állítja, hogy az erény tanítható, ezen azt érti, hogy egy jó tanár meg tudja tanítani az ifjút arra, hogy erényesen viselkedjen. Amikor Szókratész azt mondja, hogy az erény tanítható, ezen azt érti, hogy rá lehet vezetni az ifjat racionális érvekkel az igaz erény megismerésére (azaz az erény fogalma tanítható), de ettől az a fiatalember még nem fog okvetlenül erényesen is viselkedni. Tehát Szókratész nem az ellenkezőjét mondja, mint amit ért vagy gondol, de beszélgetőpartnere értelmezését gúnyolja ki ugyanannak a tételnek teljesen más értelmezésével.

Szókratész is racionalista volt, s ebből az is következett, hogy az erény és az ésszerűség nála is egybeesett. Csak ő tudta (ahogy idézi Szimonidész versét a dialógusban), hogy nehéz, nagyon nehéz, vagy inkább lehetetlen, jónak lenni. Kései bírálója, Nietzsche, racionalistaként értelmezte és bírálta mind Szókratészt, mind pedig Euripidészt (az utóbbi állítólag baráti viszonyban állt Prótagorasszal).

Prótagorasz állítólag azt tanította, hogy mindent be lehet bizonyítani, a tételt és az ellentételt egyaránt (hogy Arisztophanész szavaival éljünk, az Igaz Logoszt és az Igaztalan Logoszt). Ebből az következhetne, hogy mind a tétel mind az ellentétel igazsága egyaránt bebizonyítható, tehát mindkettő igaz.

Nos, ez az egyszerű feltételezés, s a vele való küszködés, a filozófia lényegét érinti, itt a filozófia egyik alapkérdéséről van szó. (Mondjuk például: egyaránt logikusan bebizonyítható, hogy a világ véges s az is, hogy végtelen, hogy valami létezik, és nem létezik.) A Parmenidész feltalálta megoldás Platón számára s, gondolom, a történelmi Szókratész számára is kézenfekvő, ugyanis az empirikus és a transzcendentális sík kettéválasztása. A tételt az empirikus, az ellentételt a transzcendentális síkon bizonyítom, vagy fordítva. Majd jövőre látni fogjátok ezt az eljárást a kanti antinómiák elemzése során.

Nem kell addig várnotok, mert már Szókratész-Platón is így oldja meg a kérdést, méghozzá egy szofistával az igazságosságról folytatott vitában, a *Gorgiasz* című dialógusban, továbbá az *Állam* első könyvében. Erről majd a következő előadásban lesz szó.

Már az a gyanú is felébredhet bennünk, hogy a szofistákkal való vita azért volt fontos Szókratész-Platón számára, mert a filozófusnak mindig

valódi vagy konstruált (képzelt) ellenfelekre van szüksége ahhoz, hogy mondandóját, azaz igazságának kártyáját az asztalra csapja. Az *agon* olyan régi, mint maga a filozófia. Ez azonban nem mond ellent annak a feltevésnek, hogy az ellenfél valódi, hiszen érvei valóságosak, s nagy *akríbia* (részletekre kiterjedő pontosság) kell ahhoz, hogy megfelelő ellenérveket találjunk. A filozófus komolyan szokta venni a tényleges vagy elgondolt ellenérveket, s így kezelte a szofistákat Platón is, mármint addig, ameddig ő még Szókratész volt.

A szofistáknak, elsősorban, ahogy már említettem, Prótagorasznak, az volt egyik alapgondolata, hogy mind az érv, mind az ellenérv egyaránt logikusan bizonyítható. Ez Szókratész számára nem csak filozófiai kérdés volt. Filozófusként, mint láttuk, meg tudja a gondolkodó emberrel értetni, hogy amit a vélemény síkján bebizonyítottunk puszta vélemény is marad, s így nem egyenértékű azzal, amit a tudás síkján bebizonyítottunk, az igazsággal. De mi van, ha valaki a véleményt tekinti az igazságnak? S az igazsághoz vezető utat egyszerűen fantazmagóriának? Ha azt mondja, hogy az előbbi a valóságban van (tehát van), a másik csak a filozófus képzeletében van, tehát nincs? Feltehetően, már ahogy én látom, itt Szókratész sem tudott gondolatilag tovább menni. (Platón tudott, de erről később.) Mit tehetett? Tettel bizonyított. Választott halálával, emberi méltóságával a szó szoros értelmében „megtestesítette" azt az igazságot, melyet érvekkel képviselt, de aminek egyedüli érvényességét, azaz Létét bizonyítani nem tudta. Így bizonyította be, hogy az igazság létezik, s hogy győz a puszta véleménnyel szemben. A Tette volt az érv.

Röviden szemügyre vesszük a szofista gondolkodás néhány gyakorlati következményét. Az egyik a retorika művészetének felfedezése volt. Különösen Platón kortársa, Iszokratész jeleskedett benne. Az igazság mellett is lehet rosszul érvelni. Ha meg akarom az embereket valamiről győzni, meg kell tanulnom jól érvelni. Nemcsak logikusan, hanem szépen is. Fel kell tudnom építeni egy beszédet (lásd Arisztotelész: *Rétorika*). Persze, egy jól felépített beszéddel az embereket a hazugságról is meg lehet győzni. Majd Cicero fogja ezzel kapcsolatban azt mondani, hogy mindenkinek joga van ügyvédhez, hogy minden klienst a lehető legmeggyőzőbb érvekkel kell megvédenem, akkor is, ha tudom, hogy csirkefogó. Nos, ez mindmáig része az ügyvédi etikának.

Ott fogom a Prótagoraszról elmondandókat végezni, ahol el kellett volna kezdenem, ugyanis Platón által idézett két mondásával, melyeket minden értelmező hitelesnek fogad el.

Az egyik a *anthropos metron* (*homo mensura*): „Minden dolog mértéke az ember, azoké, amelyek léteznek, abban, hogy léteznek; azoké, melyek nem léteznek, abban, hogy nem léteznek." Platón értelmezése szerint a dolgok az emberi érzékszervek és elme számára léteznek. Nos, ha csak az érzékszervekről beszélünk, akkor a tétel egyszerű: csak a jelenségek léteznek, nincs „magában való dolog". De mi van az elme számára létező dolgokkal? Velük kapcsolatban Prótagorasz tétele körülbelül annyit jelent, hogy az, aminek a létében hiszünk, amit a hagyomány nyomán igaznak vagy valósnak tudunk, az számunkra igaz és valós, tehát igaz és valós. Így van-e ez?

Az isten (mondjuk Apolló), akinek a létét feltételezzük, tehát létezik, mert létét feltételeztük, s ha nem tételezzük fel a létét (ha a nemlétét tételezzük fel), akkor nem létezik? Ez az utóbbi védhető értelmezés, főleg, ha a másik Platóntól idézett Prótagorasz-mondatot is figyelembe vesszük. Eszerint: „Ami az isteneket illeti, nem tudhatom, hogy léteznek, sem azt, hogy nem léteznek, sem azt, hogy hogyan néznek ki. Sok akadály tornyosul ezek ismerete elé, láthatatlanságuk s az emberi élet rövidsége." Nos, ha a „láthatatlanságot" tekintem fő akadálynak, akkor megint csak visszajutok a magánvaló dologhoz, s azt mondhatom mai kifejezéssel élve, hogy Prótagorasz agnosztikus volt.

Többek szerint (ahogy szerintem is) ennél több és más is kifejeződik ebben a két idézett gondolatban. Ugyanis, hogy a világban való lét, annak hiedelmi rendszere tesz egyes dolgokat valóságossá, másokat nem valóságossá. Az élet rövid, nem élhetek más világokban, nem tudhatom, hogy azokban mi lesz valóságos és mi nem, hogy lesznek-e ott istenek, s ha igen, milyenek és hogy fognak kinézni? Mert nem tudok túllátni azon, ami itt, számunkra, Athénban, a 80. Olimpia idejében létezik, illetve nem létezik.

Azt mondják, hogy Prótagorasz volt az első felvilágosító. És hozzáteszem, Szókratész volt a második. Mert a felvilágosító nemcsak a puszta véleményt (előítéletet) figurázza ki, nemcsak azt mondja ki, hogy véleményeitek hamisak, vagy legalábbis bizonytalan igazságokra támaszkod-

nak, hanem azt is, hogy hol keressük helyette az igazságot. Nemcsak azt mutatja be, hogy hol az éjszaka, hanem azt is, hogy hol tudjuk megkeresni önmagunkat, s ha modernek vagyunk, azt is, hogy hol fog sütni a nap, méghozzá ezen a világon.

Ha magunkat nem tudjuk magunkban megtalálni és a vélemények világában sem találunk már napfényes helyet, akkor, mint Platón tette, a transzcendens világban keressük filozófiai otthonunkat, amit igazságnak nevezünk.

Hadd térjek végre vissza Szókratészhoz, akitől persze nem is távolodtam el.

Előbb elmesélek Nektek néhány Szókratész-anekdotát, kiválasztva olyanokat, amelyek talán hozzájárulnak személyisége elgondolásához. Aztán fogok rátérni filozófiájára, úgy, ahogy illik, ahogy megélte. Az utóbbi rövid bemutatásakor, csak Platón két, Szókratész peréhez és halálához kapcsolódó írását, s mindenekelőtt a *Védőbeszéd*re (részben a *Kritón*ra) támaszkodom. Hogy miért nem a *Phaidón*ra, erre az utókor szemében legtöbbet említett, idézett reprezentatív dialógusra? Mert szerintem abban több a Platón, mint a Szókratész, úgyhogy a következő fejezetben fogok rá sort keríteni.

Most zavarban vagyok. Egy fél óra alatt kell Nektek elmondanom azt, amire fél esztendőt kellene szánni.

Nézzük tehát: miféle Szókratésszal találkozunk a *Védőbeszéd*ben és a *Kritón* című dialógusban? Mindenekelőtt a *Védőbeszéd*ben.

Nem azért lép fel ebben a műben a „tiszta" Szókratész, mintha Platón nem tudta volna mozgósítani költői és filozófusi zsenialitását mestere védőbeszédének bemutatásakor, nem is azért, mert vele együtt mások is jelen voltak a tárgyaláson, akik tudták, mi történt. Nem, ő, úgy érzem, mestere iránti szeretettől hajtva akarta előadni a történteket úgy, ahogy megtörténtek, mert a valósághűség volt az, amivel leginkább felkészíthette halott mesterét a halhatatlanságra.

Kezdjük a Szókratészról szóló történetekkel. Csak azokat válogattam ki, amelyekről többen beszéltek, s melyek hihetőek vagy jellemzőek.

Mint említettem, Szókratész egy kőfaragó és egy bábaasszony fia volt. Az utóbbit ő is gyakran emlegette, mivel filozófiai „módszerét" „bábás-

kodás"-nak nevezte. Ahogy az anyja gyerekek világra hozásával volt elfoglalva, úgy a fia szellemi gyerekek világrahozatalával. Állítólag Szókratész kezdetben apja mesterségét folytatta, de Kritón, „lelke szépségét látva" (Diogenész), tanítani kezdte. Tudjuk, hogy az akkori athéni felfogás szerint egy érett férfi feladata többek között az volt, hogy egy szép fiatal fiút magához vegyen, kiművelje, s megtanítsa többek között a szerelemre is. Nos, Szókratész tudvalevően igen csúf ifjú lehetett, ezért beszél a hagyomány „lelki szépségről".

Az agorán és műhelyekben kezdett Szókratész a jóról és a rosszról kérdezgetni, ilyenkor (megint Diogenész szerint) sokszor megdobálták, kigúnyolták, kinevették. Történelmi ismereteim alapján ez nagyon valószínűnek tűnik, főleg arra az időre vonatkozóan, mikor az arisztokrata ifjak még nem ültek a lábánál. Szókratész szeretője a későbbiekben valószínűleg tanítványa, a fiatal és szép Alkibiadész volt. Ez a kapcsolat, Alkibiadész hazaárulását követően, érthető vádpont is lehetett ellene.

Arra, hogy egyedül szavazott a gyűlésen a szalamiszi León kivégzése ellen, maga Szókratész is hivatkozik. Diogenész ezt a valóban bátor döntést azzal magyarázza, hogy Szókratész következetes demokrata volt. Szókratész maga ezt így nem említi. Az ő politikai hitvallása nem lehetett ilyen egyértelmű, ahogy nem lehetett a demokrácia ellenfele sem. Platón önéletrajzi hetedik levelében (amelyre majd visszatérek a maga helyén és idejében) azt írja, hogy Szókratész meggyilkolása fordította őt végleg szembe a démosz uralmával. Visszaidézve az Arisztotelészről írt ifjúkori könyvem értelmezését, ma is helytállónak érzem, hogy Szókratész a periklészi demokrácia híve volt és éppen ezért nem nagyon szívelte a demagógok uralta restaurált demokráciát, amely oly kevéssé hasonlított arra a bizonyos régire.

Ismeretes, hogy Szókratész, szemben ióniai elődeivel, sosem utazott. Nem látogatta meg sem Egyiptomot, sem Föníciát, még a többi görög városállamot sem, sőt még a városkapun is ritkán lépett ki. Tőrőlmetszett „urbánus" volt. Athén, maga a város, volt nemcsak lakóhelye, hanem egyetlen otthona is. Ott talált meg mindent, ami fontos volt számára. Fiatal férfiakat (fiúkat), akikkel a szellemi bábáskodás művészetét gyakorolhatta. Az utazások ismeretekkel, tudással gazdagítják az utazót. Az ismeret, más világokról vagy akár a természetről szerzett tudás, mint em-

lítettem, Szókratész számára nem út az igazsághoz, ellenkezőleg, mellékutcába vezet.

Megszámlálhatatlan anekdota maradt ránk feleségéről, Xanthippéről (aki neve alapján előkelő családból származhatott), erről az állítólag kötözködő, Szókratésszal még a nyilvánosság előtt is veszekedő, házsártos fúriáról. Én, a magam részéről, Xanthippé-párti vagyok, ahogy saját bevallása szerint Szókratész is az volt. Ha a hagyományt jól értelmezzük, Xanthippé is kitalálta magát, azaz nem volt olyan feleség, mint ahogy azt akkoriban a szokás elvárta. Nem ült otthon házi istenei körében, fonószékével és gyermekeivel törődve (mint Pénelopé), nem volt alázatos, nem engedelmeskedett mindenben az urának, s nem tartotta magát távol, úgy, ahogy illet, az agorától. Azaz éppen Szókratészhoz illő asszony volt. Ez már abból is kitűnik, hogy folyton emlegetik, míg más filozófusok feleségeiről nem szól a fáma. Egy olyan megjegyzés is Xanthippé nevéhez fűződik, amelyre Szókratész ironikus, s ugyanakkor találó, választ adott. Az asszony felpanaszolta, hogy „te igazságtalanul halsz meg", mire férje azt válaszolta volna, „miért, te jobban szeretnéd, ha igazságosan halnék meg?"

Püthia (delphoi jósnő) azt mondta egy kérelmezőnek, hogy Szókratész a legbölcsebb ember Athénban. Szókratész ezt helybenhagyta, hiszen a jósnő, bár rébuszokban beszél, mindig igazat mond. Úgy értelmezte a jósnő szavait, hogy az emberek bölcsnek hiszik magukat, bár valójában nem tudnak semmit, ő annyival valóban bölcsebb mindnyájuknál, hogy ő tudja, hogy nem tud semmit.

Diogenész szerint Lüsziasz, a nagy szónok, írt részére egy gyönyörű védőbeszédet. Mikor ezt Szókratész kézhez kapta, elvetette, mert, úgymond, bár szép a beszéd, nem illik hozzá. Így is fogalmazhatnánk: „ez nem én vagyok". Mikor Lüsziasz ezt értetlenül fogadja, mert nem fogja fel, hogy ha valami szép, miért nem illik egyúttal az alkalomhoz, Szókratész igyekszik ezt egy hasonlattal megmagyarázni, hiába. A személyiség, az Én = Én Lüsziasz számára nem felfogható. Szókratész érthetetlen. A mi számunkra azonban érthető. Nem az a konkrét személyiség érthető, akit Szókratésznak hívtak, hanem a Személyiség mint olyan, akinek modelljét testesítette meg.

Most már rátérhetek a korai Platón rajzolta Szókratész-képre, mindenekelőtt a *Védőbeszéd*re, amelyben Szókratész úgy beszél, mint „aki ő maga", ahogy hozzá illett.

Bár ehhez az előadás-sorozathoz nem járnak kötelező olvasmányok, mégis, ha tehetitek, olvassátok el *Szókratész védőbeszédét* (Platón), vagy legalább nézzétek meg előadását a színházban.

A *védőbeszéd* első része a tulajdonképpeni védőbeszéd. Szókratész válaszol a vádlók (Melétosz és Anütosz) vádjaira, mely szerint nem ismerte el a város isteneit (új isteneket vezetett be) és megrontotta az ifjúságot. Az előbbi tipikus vádpont volt (hazaárulás), s mint tudjuk, más filozófusokat is megvádolták vele, az utóbbi azonban, tudtommal, csak Szókratész ellen merült fel. Anaxagorasz perének története nem ismert, s így tudomásunk szerint Szókratész volt az első filozófus, akit e vádak alapján halálra ítéltek. Tegyük hozzá, hogy ő ki is provokálta a halálos ítéletet, de mivel provokálta ki? Azzal, amiről már szó volt. Kitalált személyiségéhez, saját magához, akart hű maradni. Ez mindennél fontosabb volt számára. Személyisége volt az ő filozófiája, az ő igazsága volt az igazság. Ezért mondhatta el a jól ismert szavakat, hogy Anütosz és Melétosz megölhetik, de ártani nem tudnak neki. Minek nem tudnak ártani? A személyiségének. Ennek megőrzése, az ehhez való hűség fontosabb az életnél. Vagy, ahogy a *Kritón*ban mondja (48 a) a „jó élete" nem azonos az élettel, mert fontosabb annál. Mint korábban már érintettem: ha nem tudok valamit bebizonyítani (illetve az ellenkezőjét ugyanúgy be lehetne bizonyítani), akkor életemet, illetve halálomat dobom be az egyik érv serpenyőjébe.

Hadd emeljek ki (sorban) egy-egy gondolatot a *Védőbeszéd*ből, azokat, amelyek a Szókratész-modell állandó vonásai maradtak.

Vádlói, úgy mondja, meggyőzően beszéltek, ugyanakkor hazudtak. A retorika (manapság a propaganda) lehet meggyőző akkor is, ha egyetlen szó sem igaz belőle. De kit győz meg? Azokat, akik nem gondolkoznak, a vádpontban érdekelteket, a tudatlanokat, a kényelmeseket, azokat, akik mindig a többség pártján állnak.

Úgy érzi magát, mondja, mintha saját városában idegen lenne. Nos, aki a közhiedelmet, a puszta véleményt nem fogadja el, hanem valami mást állít helyébe, mindig „idegen" marad saját városában.

Megemlíti, hogy Püthia szavai szerint ő a legbölcsebb férfi Athénban. Ezt követi az ironikusan elbeszélt történet. A Jósnő szavain gondolkozva, folytatja, kérdezgetni kezdte az államférfiakat, költőket, mesterembereket, hogy nem bölcsebbek-e nála. Figyeljük az eredményt. Kiderült, hogy

az államférfiak teljesen tudatlanok, a költők ihlet hatása alatt (nem gondolkozva) érik el azt, amit elérnek, maguk sem tudva hogyan, míg a mesteremberek egy vagy más dologban bölcsek, de nem az egészben. Ki jár itt a legrosszabbul? Az államférfiak, s ezért nem is bocsátották meg neki kérdezősködéseit.

A védőbeszéd során a fővádlót, Melétoszt is kérdezgeti, aki szerint mindenhez a többség ért a legjobban s így a többségnek mindig igaza van. Mikor Szókratész zavarba hozza, mindenki által világossá válik, hogy egy frusztrált ember áll előttünk. (Ezt a nagyon „demokratikus" fogalmat akkor még nem ismerték, „irigységről" beszéltek).

Melétosz szerint Szókratész nem hisz az istenekben. De mit jelent az, hogy istenekben hiszünk? Szókratész szerint azzal, hogy isteni dolgok, mint szépség, erény, létezésében hiszünk, az istenekben is hiszünk. Amit tett, folytatja, egy isten parancsolta számára, amit ő tett a városért az egy istennek tett szolgálat. Végül hivatkozik arra, hogy a benne lakó *daimonion*, aki meg szokott neki egyet s mást tiltani, nem hallatta hangját, nem tiltotta meg, hogy azt mondja, amit mondott.

Hogyan értelmezhetjük mindezt? Szókratész három különböző vonatkozásban beszélt istenségekről (démonokról). Az első esetben a megnyilvánulásból következtethetünk a létezésre. Ha vannak emberi dolgok, emberek is vannak, így, ha vannak isteni dolgok, istenek is vannak (mint szépség, jóság, igazságosság), kérdéses, hogy megszemélyesítve-e.

A második esetben az isten nem más, mint Szókratész elrendeltetése a város számára. Őt egy isten küldte, hogy, mint valamiféle bögöly, addig kellemetlenkedjen a városlakóknak, addig csípje, szorongassa őket, míg nem állnak készen az igazság befogadására. A mondat kétségkívül nemcsak büszkeségre mutat, de gőgre is. Platón majd valamikor azt fogja mondani, hogy az istenek nem irigyek. A filozófusok sem azok. Nem lehetnek irigyek, ha egyszer büszkék és gőgösek. Ha valaki isteni küldetést teljesít, kire irigykedhetne egyáltalán?

A harmadik hivatkozás az istenségre, mint belső hangra, mint *daimonion*ra történik. A belső hang, a Szókratész lelkében lakozó démon, egy istenség szerepét ölti. Hegel szerint az etika történetében itt jelenik meg először a lelkiismeret. Az, hogy Hegelben a belső hang kizárólagos erkölcsi tekintélyével kapcsolatban kételyek merülnek fel, s hogy a Szókratész

ellen a polgári rend védelme nevében hozott ítéletet nem tartja teljesen megalapozatlannak, más lapra tartozik. Azonban ami a lelkiismeret megnevezését illeti, abban szerintem igaza van. Hiszen a „légy hű önmagadhoz" csak akkor lehet az „ismerd meg önmagadat" ekvivalense, ha van egy belső hang, amely az embert vezeti, vagy legalábbis megtiltja számára mindazt, ami az önmagához való hűséget sértené. Magam részéről azonban kitenném a kérdőjelet Hegelnek a polgári rend védelmére felhozott megjegyzése után, mert ahogy Szókratész a *Védőbeszéd*ben is hangsúlyozta, ő a tanács tagjaként teljesítette a rámért polgári feladatokat, katonaként bátran szolgált, s amikor kötelessége volt, az üléseken is részt vett. A közügyek intézésében valóban nem vett rész, mert az azokban való részvételt (ha nem is így fejezte ki magát) megvetette. S amikor Kritón (Platón hason című dialógusában) rá akarja beszélni a szökésre, nemet mond, mert nem szegi meg városa törvényeit akkor sem, ha igazságtalan ítéletet hoznak.

Nos, az ítélet után elhangzott beszédében Szókratész gőgje érthetően határtalan. „Büntetésképpen" életfogytiglani eltartást, a prütaneionban való étkezést mérné ki magára. Gőgje érhető, mert a démosz egy nemcsak igazságtalan, hanem mérhetetlenül ostoba ítéletet is hozott. (Nem sokkal később megbánták, szobrot állítottak neki, ahogy ez máig is így szokott történni.) Sem pénzbüntetést nem kínált fel élete fejében, sem száműzetést. Alapjában véve kiprovokálta a halálos ítéletet. És jól tette, mert csak így válhatott azzá, aki volt.

Aki a halállal néz szembe, az, ha van rá ideje, a halálról is elmélkedik. Mivel a *Phaidon*ról majd csak Platón első korszakával kapcsolatban fogok beszélni, ízelítőül ragaszkodom a *Védőbeszéd* Szókratészához. Hősünk itt váltakozóan beszél úgy, mint moralista s úgy, mint jós, úgy, mint szkeptikus és úgy, mint humorista. Mint moralista azt mondja például, hogy kevésbé nehéz megmenekülni a haláltól, mint megmenekülni a bűntől. Mint jós beszél, mikor előre vetíti a halálában bűnösök számonkérését. Mint szkeptikus, mikor a halálról azt mondja, hogy nem tudunk róla semmit. (A bölcs tudja, hogy nem tud a halálról sem semmit.) Vagy megsemmisülünk, vagy egy másik helyre költözünk, majd meglátjuk, vagy nem.

Valahogy mégis a humor, azaz az irónia mondja ki (majdnem) az utolsó szót.

Nagyon szeretne mégis a Hadészba kerülni, mondja, mert ott lenne aztán igazán nagy az aratás. Ott megkérdezhetne határok nélkül mindent és mindenkitől. Végigkérdezhetné a rég halott bölcseket, költőket, tudósokat, hadvezéreket, államférfiakat – és mindenki esetében mi derülne ki? Az, hogy nem tudnak semmit. Ezekkel a hírességekkel társalogni, velük együtt lenni, őket faggatni és „megvizsgálni", kimondhatatlanul boldoggá tenné. Mert egészen bizonyos, hogy az ottaniak nem ölik meg az embert ilyesmiért. (Már csak azért sem, mert halhatatlanok.)

S miután igen rövidítve követtem Szókratész *védőbeszédé*nek szavait most, még jobban rövidítve idézem Alkibiadész szavait. Ő volt az egyike azoknak, akiket Szókratész elbűvölt (Platón: *A lakoma* 216 a–d, 217 a). Így beszél Szókratészről: „leginkább … a szirénekhez hasonlatos … guggolva, síppal vagy fuvolával a kezükben; s csak mikor kettényílnak, derül ki, hogy belsejükben istenképet rejtegetnek. … Mikor Periklészt hallgattam… ilyesmit nem éreztem, nem volt fölkavarva a lelkem … ez a Marszüasz [Szókratészről van szó] már nemegyszer olyan állapotba juttatott, hogy úgy éreztem: nem érdemes élnie annak, aki úgy él, mint én. … Csakis őelőtte szégyenkezem; mert jól tudom, hogy nem cáfolhatom, amit mond, nem állíthatom, hogy nem kellene megtenni, amit követel [Tanítható-e tehát az erény? – *H. Á.*] … Szököm hát előle és menekülök, ha pedig meglátom, szégyenkezem, mert kénytelen vagyok egyetérteni vele." (Telegdi Zsigmond fordítása)

Karizma. Az első filozófus, az első s egyben az utolsó karizmatikus filozófus. Ezután csak maga a filozófia maradt karizmatikus.

Sajnos, időhiány miatt tovább kell mennünk, de szerencsére Szókratésztól sosem fogunk végső búcsút venni. Platónnál pedig még el sem kezdjük a búcsúzkodást.



NEGYEDIK ELŐADÁS

Erények, barátság, szépség, szerelem

KEDVES HALLGATÓIM!

Megvallom, a Platón-előadások okozzák nekem a legtöbb nehézséget. Leo Straussnak ugyanis igaza volt. A dialógusokban nem csak az a fontos, hogy a szereplők mit mondanak, hanem az is, hogy mi történik. A legjobb megoldás tehát az lenne, ha sorban beszélnék az összes a dialógusról. Ez azonban legalább két évet venne igénybe, ha válogatott dialógusokra korlátoznám magam, már másfél elég is lenne rá. Lehetne a dialógusokat „témák" alapján csoportosítani, úgymint „Platón politikai filozófiája", „Platón pszichológiája", „Platón metafizikája", de az efféle „dobozolás" értekező prózává alakítja a dialógus-formát. Lehetne kizárólag időrendben is haladni, de ezzel meg az a baj, hogy ugyanazok (vagy hasonló) kérdések Platón legkülönbözőbb korszakában vissza-visszatérnek.

Mit tegyek tehát? Kompromisszumot kötöttem a három lehetséges megközelítés között. Igyekszem időrendben haladni, úgy, hogy az egyik vagy másik korszakban domináló kérdéseket állítom előtérbe, de utalok egy későbbi korszakban keletkező dialógus egyik vagy másik elemzésére is. S minden esetben kiválasztok egy jellegzetes dialógust, s az előadás közben, vagy annak lezárásaképpen, a kiválasztott dialógust mint dialógust fogom bemutatni.

Vágjunk is bele.

Platón első, nagyon „szókratikus" korszakában az erények elemzése, a barátság és a szerelem (erósz) filozófiája, továbbá maga a filozófia állt

a dialógusok középpontjában. Platón később is mindig visszatér az erények elemzésére, de ez már nem lesz központi téma. Más „kérdések" kapcsán, más és más kontextusban merülnek fel, s így én is ezekben a változó kontextusokban fogom nektek bemutatni. A „mi a filozófia?" kérdése azonban kivétel nélkül minden Platón dialógusban felvetődik. A filozófusok Platón óta mindmáig előszeretettel reflektálnak a filozófiára, azaz önmagukra.

A mai, első, Platón-előadást *A lakoma* (*Szümposzion*) dialógus elemzésével fogom lezárni.

Platón *Hetedik levele* az első filozófus önéletrajz, s egyike az első önéletrajzoknak általában. (Másik példa Jeremiás próféta önéletrajza.) Számos önéletrajzi vonás van Platón dialógusaiban is. A Szókratésszel való párbeszédben szerepelteti idősebb s már meghalt rokonait, barátait, féltestvéreit, s többször közvetlenül utal önmagára is, ha nem is mint résztvevőre, de mint jelenlévőre.

A *Hetedik levél* eredetiségét egyes filozófusok kétségbe vonják, mások igazolják. Mint hasonló esetekben, most sem veszünk erről tudomást. A műhöz hozzá tartozik annak befogadása. Minthogy a *Hetedik level*et mindenkor (amikor ismerték) eredetinek olvasták, mi is jobb, ha így teszünk.

Nos, önéletrajzi levelét, mint általában szokásos, Platón idős korában írta, jóval az úgynevezett „szicíliai kalandja" után, arra reflektálva. S mint minden filozófus – mind a mai napig –, önéletrajzában azt beszéli el, hogy tévedések után hogyan jutott el végre az igazsághoz. A „jelen" álláspontja, ahonnan életére visszatekint, tehát az Igazság álláspontja.

Ifjúkorában, így kezdődik az önéletrajz, Platón, mint akkoriban minden ambiciózus előkelő ifjú, politikai pályára készült. Részt is vett egy kormányzótestületben, az úgynevezett harminc zsarnok uralma alatt, míg hamarosan ki nem derült számára, hogy ez a kormányzat még a korábbi kormányoknál is igazságtalanabb. Mikor ez a hatalom is megbukott, s egy rokonszenvesebb foglalta el a helyét, ő (Platón) ismét hajlandó lett volna részt venni a közügyek intézésében, de ekkor történt, hogy idős barátját, a nagyszerű és bölcs Szókratészt, halálra ítélték. Ettől kezdve inkább gondolkodni kezdett az államügyeken, minthogy részt vegyen bennük. Azonban mégsem adta fel annak a reményét, hogy egyszer erre is még sor kerülhet. Végül azonban be kellett látnia, azoknak az események-

nek a tanulsága után, amelyek elbeszélésére majd a következőkben rátér, hogy minden államot rosszul kormányoznak, s az igazságos ember kizárólag a filozófia felé fordul, mivel csak a filozófusok tudnák igazságossá tenni az államot.

Ami ezután a levélben következik, az a maga mentségére íródott. A filozófus igazolja egy – Szókratészhez biztosan nem illő – szicíliai kalandját. Háromszor is ellátogatott egy „zsarnokian kormányzott" város udvarába, hogy ott a türannoszt filozófiai szempontból a helyes, jó közállapotok megteremtésére ösztönözze. Először az idősebbik Dionüsziosz megtérítésével foglalkozik s akkor igen rosszul jár (a pletykák szerint eladják rabszolgának), majd az ifjabb Dionüsziosz felvilágosításán keresztül akarja az állam kormányzását helyes irányba terelni. (Teljesen elfeledve azt a sokszor idézett szókratészi gondolatot, hogy csak az erény fogalma tanítható, maga az erény gyakorlása nem.) Végül az ifjú Dionban bizakodott, de mikor megölik, minden reformtevékenységét fel kell adnia.

Ez a kaland nemcsak Platón személyiségére jellemző, hanem már előre is vetíti a filozófusok örökös igényét arra, hogy bebizonyítsák politikai elméletük gyakorlati alkalmazhatóságát. Azt a javíthatatlan illúziójukat, hogy ez lehetséges, vagy akár jó lenne. A filozófusok, azóta is, mindig meg akarták változtatni a világot, s gyakran, Platónhoz hasonlóan, császárok, királyok vagy pártfőtitkárok befolyásolásán keresztül igyekeztek ezt elérni, hasonló sikerrel, mint az első filozófus. Dionüsziosz „lelke", így hitte Platón, „lángra kapott a filozófiától" (mint később Nero, Katalin cárnő vagy Hruscsov első titkár lelke). Más filozófusok más módokat is találtak a filozófia politikai alkalmazhatóságának bizonyítására.

A levélből még másra is következtethetünk. Levele utolsó részében Platón beszél egynéhány olyan filozófiai tanulságról, melyhez szicíliai kalandja nyomán jutott. Egyeseket ezek közül a dialógusokból ismerünk, másokat nem. S hozzáteszi, hogy ezeket a gondolatokat nem írta le. Nos, Arisztotelész az idős Platónt ismerte, az ő előadásait hallgatta. Amikor Platónt cáfolja, bizonyára az előadásokban hallottakat (s esetleg az előadásjegyzetekben rögzített) elméleteket cáfolja meg, nem pedig a dialógusokban, különösen nem a korai dialógusokban előadottakat. Arisztotelész szemére szokták hányni, hogy nem az „igazi" Platónt cáfolja, le-

egyszerűsíti, megváltoztatja mestere gondolatait. Lehet, hogy igen, lehet, hogy nem, ezt nem tudjuk eldönteni. Főleg azért, mert nem tudjuk szavatolni a *Hetedik levél* (különösen második részének) eredetiségét.

Platónról elég sokat tudunk, ami nincs vagy nem is lehet benne az önéletrajzi írásában. Például, hogy ifjan tragédiákat írt, de mikor Szókratészt megismerte, megsemmisítette azokat. Filozófiai dialógusainak szerkezetén, különösen korábbi korszakában, a tragédiaírás gyakorlata kétségbevonhatatlan nyomot hagyott.

Egy *Akadémia* nevű ligetben tanított, ezért nevezték iskoláját a későbbiekben „akadémiának". Tanítványai válogatott ifjak voltak, írásait gyakran egy viasztábláról olvasta fel (kétlem, hogy ezek a dialógusok voltak.) Leghíresebb és legjobb tanítványa volt, persze, a leghűtlenebb, már amint ez lenni szokott.

Az utókor szemében és emlékezetében az úgynevezett „athéni iskola" a gondolkodás, tudás, emelkedettség, sokszínűség és szépség mintája volt, ahogy ezt Rafaello *Athéni iskola* című freskóján mindenki átérezte, aki a Vatikáni Múzeumban járt. A freskó az idős Platónt és a fiatal Arisztotelészt úgy mutatja be, mint akik egymás mellett, feltehetően filozófiai beszélgetésbe merülve, haladnak lefelé egy „tudomány templomaként" megfestett épület lépcsőjén.

Mi azonban most visszatérünk a fiatal Platónhoz, feltehetően a közvetlenül Szókratész meggyilkolása utáni időből. A legtöbb ifjúkori dialógusban Platón utal is mestere perére.

Azt mondtam a múlt órán, hogy nem fogunk itt sem messzire kerülni Szókratésztől. A dialógus szerkezetét tekintve ez majdnem mindegyik korai Platón mű esetében így is van. Szókratész kérdezgeti ellenfeleit, többnyire rétorokat, szofistákat vagy azokat, akik hatásuk alatt állnak, megtudakolja, hogy mit tudnak erről vagy arról, mit értenek ezen vagy azon, kérdéseivel teljesen összezavarja, gyakran nevetségessé is teszi, beszélgetőpartnereit. Nemcsak az irónia, a gúny eszközeivel is él. A szegény tudatlan, de tudásukra oly büszke áldozatok csak úgy vergődnek kérdései közepette, mint légy a pókhálóban. Kiutat nem találnak, hacsak el nem ismerik, hogy mindent rosszul tudtak, de gyakran ez sem elég. A központi téma az erény (*areté*). Azaz az erények, mint bátorság, igazságosság, mértékletesség, bölcsesség, s végül az erény taníthatósága.

Sokan az erények „megvizsgálását" fogalom-meghatározásként értelmezik. Mintha Szókratész és a fiatal Platón célja a pontos „definíció" lett volna. Szerintem azonban nem erről van szó, azaz nem ezt célozzák a dialógusok. Ezért nem is fontos, hogy egy erényt elemző dialógus befejeződik-e, azaz eredményes-e? Tehát, hogy végül is pontosan meg tudjuk-e határozni, hogy mi a bátorság, mértékletesség, igazságosság, bölcsesség?

Szerintem a cél ugyanis, a tipikus szókratikus dialógusokban, valami más. Az emberek (s nem csak a fiatalemberek, de tanítóik, a szofisták is) beszélnek valamiről, méghozzá teljes biztonsággal, anélkül, hogy számot adnának akár maguknak is, mit értenek azon, amit mondanak. A beszéd mögül hiányzik az ismeret, a szó mögül a gondolat. Nem kell az ókorba visszamennünk, hogy értsük, miről is van szó. Az emberek készen kapják a környezet sémáit, ezeket használják beszédben, írásban anélkül, hogy feltennék maguknak a kérdést, miről is beszélnek egyáltalán? Mit értenek azon, amit mondanak? Szókratész ráveszi beszélgetőpartnereit arra, hogy gondolkozzanak azon, amit mondanak. Zavarba is hozza őket, hiszen azok gyakorta nem tudnak számot adni róla, hogy miért beszélnek valamiről így vagy úgy. Mint említettem, arra is ráveszi őket, hogy zavarukban valami nagy sületlenséget mondjanak. Ez gyakran fordul elő az erények „megvizsgálása" esetén, de akár a jó vagy a gyönyör utáni kutakodásban is.

Persze, ezeknek a sületlenségeknek is van értelmük. Elsősorban megvilágosító értelmük. Megvilágosíthatják például a beszélgetőpartner álláspontjának abszurditását. De ez az abszurditás többnyire nem egyszerűen a beszélgetőpartner önellentmondásaira, hanem a „világ" abszurditására is utal. Különösen akkor, amikor a jámborság kérdése kerül napirendre, már csak azért is, mert ennek az erénynek a hiánya volt a Szókratész elleni vádpontok egyike. Nos, egy beszélgetőpartner megkérdezi Szókratészt, hogy tart-e otthon, saját házában, isteneket, mert ezzel bizonyíthatja jámborságát. (A huszadik század nyelvére lefordítva: van-e a lakásában Sztálin-portré?). Szókratész bolondot csinál belőle, holott a jámborság erényének egyik kritériuma akkoriban Athénban valóban az volt, hogy az ember legalább városa isteneit és egyéb szent dolgokat tart házában.

Az erények helyes értelmezésében Szókratész-Platón úgy jár el, hogy az erények fogalmait a beszélgetés során kiemeli abból a környezetből,

melyben használni szokták azokat. Azt mondja valaki, hogy bátor az, aki nem fél egy operációtól? Vagy az, aki helytáll hajójával a viharban? Vagy az, aki fél igazságtalanságot elkövetni? Vagy az, aki ellenáll a gyönyörök kísértésének? Vagy az, aki politikai ügyekben, esetleg a nyomorral szemben, viselkedik bátran? Nos, van-e valami, ami közös mindezekben? Miért nevezzük ezeket az embereket különböző körülmények között, de mégis egyaránt, bátornak? Vajon a bátorság mindig vagy a veszedelmes, vagy a biztonságos dologra vonatkozik? Esetleg csak a jövőre vonatkozókra vagy általában minden jóra és rosszra vonatkozik? A *Lakhész* című dialógus végén (melyre hivatkoztam) a beszélgetőpartnerek megegyeznek abban, hogy ugyan még mindig nem tudják, hogy mi a bátorság, de azt már tudják, hogy sokkal bonyolultabb erény, mint ahogy eddig hitték, s hogy tovább kell rajta gondolkozni.

Egy másik dialógusban (*Prótagorasz*) pedig Szókratész a merészséggel állítja szembe a bátorságot, amint ez ma is szokás.

És mi a mértékletesség, amit már a delphoi jósda is minden hellén lelkére kötött? („Semmit se nagyon!") Mellesleg szólva: a mértékletesség, szemben a bátorsággal, a modern ember számára nem feltétlenül erény. De a „mértékletesség" kérdése itt összefügg a jónak a kellemeshez való viszonyával, mivel feltételezzük, hogy minden erény „jó". Ez az előbbihez kapcsolódó kérdés (a kellemes és a jó viszonya) nagyon is hosszú életű, a modern világban is értelmezés tárgya, mint majd ezt a harmadik szemeszterben Kant filozófiája kapcsán is látni fogjátok.

Nos, hogy összefoglaljam a gondolatmenetet: ha elfogadom, hogy a kellemes jó, akkor el kell azt is fogadnom, hogy a gyönyörök jók, minthogy kellemesek. Gyönyörről akkor beszélhetünk, ha egy vágyunkat kielégítjük. De minden vágy és annak kielégítése vajon jó-e? Mondjuk, ha vakaródzunk, amikor viszket, nemde, egy vágyat elégítünk ki? (Ez egyike Szókratész ironikus abszurdumainak, amit Platón egyik utolsó dialógusában majd megismétel.) Nevezhetem-e a vágy kielégítését „jónak"?

A fiatal Platón (Szókratész) szerint az embernek mérlegelni kell, hogy mely gyönyörök jók és melyek rosszak, méghozzá következményük számbavételével. A mérlegelés, bocsássuk előre, egyfajta tudás. Sok minden kellemes, de nem jó. Van, persze, egy kivétel: a szépség. A Szépség kellemes, gyönyört ad, nem lehet „túlzott", és ugyancsak jó. (A *Philéboszban*

ez majd bizonyos variációkkal megint terítékre kerül.) Egyelőre tegyük még zárójelbe, hogy emberi szépség esetében a szép testről vagy a szép lélekről van-e szó.

Mindezen erényekről való beszélgetés mögött bujkál az alapkérdés: ki erényes, mi az erény, illetve mi az, hogy erény? Ezek, mint kiderül, nem azonos kérdések, minthogy más választ igényelnek. Nos, arra a kérdésre, hogy ki az erényes, s hogy mi az erényes erénye, kezdetben a megkérdezett magától értetődő válaszokat ad. Minden válasz kontextuális. Egy férfit akkor nevezek erényesnek, ha részt vesz az állam ügyeiben, bátran katonáskodik s gondot fordít fiai nevelésére. Egy asszony akkor erényes, ha jól vezeti a háztartást és szolgálja a férjét, egy rabszolga akkor, ha mindenben engedelmeskedik az urának. Minden „réteghez" tartozónak, nemnek, életkornak megvan a saját erénye. (Mondanom sem kell, hogy máig nem jutottunk elég messze ettől a felfogástól. Ma is azt mondják egy gyerekről, hogy „jó" és azt értik ezen, hogy „engedelmes".)

Szókratész-Platón viszont másra kérdez, arra, hogy mi az erény, azaz, hogy mi a közös minden erényben, s hogy mi az, hogy erény? Mitől közös bennük az, ami közös? Valaminek közösnek kell lenni minden említett erényben, attól függetlenül, hogy kinek az erénye.

Egyrészt a szokás és szokáselvárás nem tévesztendő össze az erénnyel. (Mondjuk, egy férfi erényéhez tartozik, hogy jó katona.) A kérdés azonban annak az eldöntésére hivatott, hogy mi a közös minden szabad férfi erényében, azaz minden magasrendű erényben? Bármely erényről beszélünk is, mindig csak „az erény" egy „részéről", nem az egészről, beszélünk. „Az erény", tehát minden erény együttesen.

Persze, az erre a kérdésre adandó válasz még mindig nem válasz arra a kérdésre, hogy mi az, hogy „erény", hogy a filozófia nyelvén szóljak, az előbbi egy empirikus, az utóbbi egy transzcendentális kérdés. Ez az a pont, ahol Platón eltávolodik Szókratésztól. Az, ami az erényt erénnyé teszi – így válaszol Platón Szókratész nevében az utóbbi kérdésre –, nem más, mint „az erény" formája, az *eidosz* (idea). Ez pedig már átvezet Platón második korszakába.

Ismételten vetődik fel a már említett kérdés: tanítható-e az erény?

Persze itt megint csak visszatérünk Szókratész egyik alapkérdéséhez, hogy tanítható-e az erény? Az előbbi órán Szókratészról beszélve már

rövid betekintést nyertünk a vitába a *Prótagorasz* című dialógusról beszélve. Hadd ismételjem meg az „eredményt". Prótagorasz, a szofista, szerint az erény tanítható, azaz meg lehet tanítani egy embert arra, hogy erényes legyen. Szókratész szerint az erény annyiban tanítható, hogy rá lehet vezetni a megkérdezettet annak belátására, hogy mi az erény (ezt teszi ő is), de attól, hogy ezt valaki érti, még nem okvetlenül lesz erényes ember.

Ha megkérdezzük, hogy vajon tanítható-e az erény, így Szókratész-Platón, előbb arra a kérdésre kell választ adni, mit jelent az, hogy „tudni valamit". Ugyanis csak azt taníthatjuk, amit tudunk.

Különböző tudásokra mondjuk, hogy „tudjuk". Ezért van, ami tanítható, van, ami nem. Itt vannak például a mesterségek. Aki tud fuvolázni, taníthat másokat fuvolázni, s azok meg is tanulnak kisebb-nagyobb tökéletességgel játszani e hangszeren. Az építőmester taníthat másokat arra, amit tud, az orvos taníthat orvoslásra. De taníthat-e valaki erényre? Taníthat-e az erényes erényre? Nos, tudjuk, hogy ki tud fuvolázni (aki fuvolázik), orvosolni (aki gyógyít), de honnan tudjuk, hogy ki erényes, aki képes erényre tanítani? Annak, aki fuvolázik, nem kell válaszolni a kérdésre, hogy mi a fuvolázás. Tudja, mert teszi, és mi is tudjuk, hogy teszi, de annak, aki erényre tanít, tudnia kell válaszolni arra a kérdésre, hogy mit tanít, hogy mi az, hogy erény, mi az, amire tanít?

A mesterségek és az erény egyetlen közös vonása tehát, hogy csak akkor tudjuk tanítani, ha magunk is tudjuk, de erényt „tudni" egészen más, mint egy mesterséget „tudni". Először is azért (amiről korábban beszéltem), mert az erény esetében nincs munkamegosztás. Aki csak bátor, de sem nem bölcs, sem nem mértékletes, az nem erényes, másodszor (amiről már szintén volt szó), mert „az erény" minden helyzetben egyformán erény, s mert a mesterségekkel szemben nincs más médiuma (anyaga), mint maga az erényes ember. Így hát Platón elvetette a „munka paradigmáját", ahogy azt majdan Habermas nevezni fogja, még mielőtt bárki kitalálta volna.

Az erkölcs gyakorlásához szükség van egy feltételre, amely nem szükséges a mesterségek gyakorlásához. Ugyanis egy másfajta tudásforrásra. Egy olyan tudásforrásra, mely nem tapasztalati, nem információ, s nem is utánzáson alapul. Ez a bizonyos tudás annak a tudásnak forrása, mely tudás arra a kérdésre ad választ, hogy „mi az, hogy erény?" Később ugyan-

ezzel a kérdéssel fogunk szembenézni az igazság kérdésével kapcsolatban. „Mi az igazság?" és „mi az, hogy igazság?" – ez két különböző kérdés. Hogy lehet ezekre a kérdésekre tisztán logikailag, tisztán racionálisan és egyértelműen választ adni, méghozzá nem változó, hanem örökérvényű választ?

Platón, miután elbeszéli és értelmezi Hérakleitosz tételét az állandó változásról, keresni kezdi, hogy van-e vajon valami, ami az állandó változásban nemcsak hogy maradandó, hanem „örök". Az azóta oly sokszor elcsépelt „örök" igazságról van szó. Mert bár igaz, teszi hozzá, hogy a tapasztalható világban minden változik, de kell lennie egy világnak, amely állandó, s mivel a tapasztalati világban minden változik, ez a világ nem lehet tapasztalati. Az örök igazságot tehát önmagunkban kell keresnünk. Mindenki tudja, de senki sem tudja, hogy tudja, rá kell vezetni arra, hogy megtudja, amit tud. Hogy tételét bebizonyítsa Szókratész-Platón (a *Menón* című dialógusban) levezetteti egy fiatal tudatlan rabszolgafiúval Pitagorasz tételét. Ebből az következik, hogy az ész segítségével, azaz irányításával, önmagunkban, azaz lelkünkben, találunk rá az igazságra, ahogy Pitagorasz tételére, úgy az erények forrására is, arra, ami állandó és örök. Ennek a gondolatnak később, már Platónnál is nagy karrierje lesz.

Az erényfilozófia első (bár nem végleges) csúcspontja annak a kérdésnek a felvetése, illetve feltételes megválaszolása, hogy vajon mi jobb, igazságtalanságot elkövetni vagy elszenvedni. Ez a kérdés mindjárt két dialógusban is terítékre kerül. Az első a *Gorgiasz* című dialógus, a második Platón legtöbbet idézett művének, az *Állam*nak első könyve. Abban minden kutató megegyezik, hogy ez az első könyv jóval korábban íródott, mint a másik kilenc, s így gondolatmenete szempontjából az első korszakhoz tartozik. Igaz, a kérdés elemzése belenyúlik a második könyvbe (valószínűleg azért illesztette Platón korai dialógusát későbbi művéhez, mert jó bevezetésnek és folytatandónak tartotta).

Elöljáróban csak annyit, hogy a „természet által" adott, illetve érvényes és a „törvények által" adott és érvényes (*phüszisz/nomosz* vagy *phüszisz/thészisz*) megkülönböztetése Szókratész korában is már elterjedt, így például Euripidész drámáiban sok szó esett róla. Mint tudják, erre a szembeállításra is nagy karrier várt, mind a mai napig. Szerintem manapság különösen rosszul teszik fel a kérdést, s másként is hívják a hagyományos feleket, úgymint *nature*, illetve *nurture* (de ez már nem a témánkhoz tartozik).

Minkét dialógus (a *Gorgiasz* és az *Állam* első könyve) számtalan kérdést érint, és sok szereplőt vonultat fel. Platón (azaz Szókratész) ritkán megy fejjel neki az úgynevezett „főkérdésnek", felveti, aztán látszólag eltávolodik attól, hogy majd visszatérjen rá. Az sem mindegy, hogy kivel beszél, s hogy kihez beszél. Gyakran nem ahhoz beszél, akivel beszél. Különösen nem, mikor szofistákat léptet fel. A *Gorgiasz* című dialógusban a híres szofistának ugyancsak szofista híve, Kalliklész a beszélőpartner, az *Állam* első könyvében a szintúgy, szofista Thraszümakhosz, de egyik esetben sem nekik beszél Szókratész, mikor velük beszél, hanem a jelenlévő fiatalembereknek, azoknak, akik még nem kötelezték el magukat, akiknek a „lelkéért" Szókratész harcol, akiket meg akar nyerni magának, azaz az igazi igazságosságnak. Platón többek között saját féltestvéreit szerepelteti mindkét esetben mint a jóság irányába leginkább elvezethető lelkeket.

A kérdés a következő: mi jobb, igazságtalanságot elkövetni vagy elszenvedni? S mi a második legjobb: ha már elkövettük az igazságtalanságot, büntetést elszenvedni vagy büntetlennek maradni?

Nos, ahhoz, hogy ezt a kérdést „megvizsgálhassuk" előbb választ kell adni arra a kérdésre, hogy mi igazságos, illetve igazságtalan, ki dönti el, s hogy mi az igazságosság, s hogy mi az, hogy igazságosság? Előrebocsátom, hogy itt is, mint a filozófiában végül is mindenkor, az empirikus és a transzcendentális értelmezés (ami tapasztalható, tapasztalt egyrészt, s ami elgondolható, de nem tapasztalható másrészt) fognak összeütközni egymással. Érvek csatája ez, melyek során Szókratész ellenfelei arról beszélnek, amit az emberek tenni szoktak, amit az emberek bizonyos körülmények között jónak, azaz számukra hasznosnak találnak. Szókratész pedig arról, amit minden körülmény között tenniük kell, s ami számukra jó és ugyanakkor hasznos is, bár ők ezt fel nem ismerik.

A kérdés azonnal világosan az asztalra tétetik, amikor (*Gorgiasz* 469 b) Szókratész kijelenti, hogy a jogtalan cselekvés a legnagyobb rossz, majd Glaukón kérdésére, hogy vajon ő kíván-e elszenvedni jogtalanságot, úgy válaszol, hogy nem kívánná ő egyiket sem, de szükségszerű választás esetében inkább elszenvedné a jogtalanságot, mint elkövetné.

Nos, ez a mondat megvilágít mindent, mielőtt a vita elkezdődnék. Hiszen Platón tudta azt, amit a dialógus idején Szókratész még nem tudhatott, hogy ha egy ilyen szükségszerű választásra kerül a sor, ő inkább az

igazságtalanság elszenvedését fogja választani, minthogy azt elkövetné. Mint ez rövidesen mindkét dialógusban ki fog derülni, mindkét álláspontot (jobb igazságtalanságot elkövetni, mint elszenvedni, illetve jobb igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni) egyaránt be lehet logikusan, érvekkel bizonyítani. Az érvek tehát nem döntik el a kérdést. Pusztán érvekre támaszkodva Szókratész nem tud ezekből a dialógusokból győztesen kikerülni. Ezt mindkét dialógusban végül maga is belátja.

Az én értelmezésem szerint jó ember az, aki számára Szókratész mondása igaz. Azaz Szókratész mondása voltaképpen a jó ember meghatározása. (Jó ember az, aki számára a mondat, hogy jobb igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni, igaz.) De nem akarok a belépni a történetbe, melyről számot adok. Igaz, nem is zavarom meg a történetet. Szókratész egyes mondatai módot nyújtanak erre az értelmezésre, mint például: „A legboldogabb tehát az, akinek lelkében egyáltalán nincs rossz vonás, mert a lelki baj tűnt nekünk a legnagyobb rossznak." (478 c)

Szókratész radikalizálja, amit a felvezetés során állított. Az igazságtalanságot és jogtalanságot elkövető ember mindig boldogtalan, csak az igazságtalanságot elszenvedő ember lehet boldog – azaz ő boldog. Tovább radikalizálva: míg az igazságtalanságot elkövető ember mindig nyomorult – s, ha ráadásul büntetlen marad, akkor a legnyomorultabb.

Itt visszalépünk egy korábbi lépcsőfokra. Eddig arról volt szó, hogy jobb-e igazságtalanságot (jogtalanságot) elkövetni vagy elszenvedni. Azonban azt még nem vizsgáltuk meg, hogy mi az igazságosság s az igazságtalanság, s hogy mikor nevezünk valakit vagy valamit igazságosnak vagy igazságtalannak.

Mondanom sem kell, hogy ezt a kérdést Platón óta állandóan, mindmáig vitatjuk. A talán leghíresebb filozófiai könyv manapság Amerikában John Rawls könyve *Az igazságosság elmélete*. S ezt is, mint minden igazságosság-fogalmat, egyre csak vitatjuk.

A *Gorgiasz*-dialógusban egy ideig eltart, míg az igazságosság kérdéséhez elérkezünk, de az *Állam* első könyvében a beszélgetés ezzel kezdődik: mi az igazságosság, jogosság, mit nevezünk annak? Ezt kell először eldönteni. Mint mondtam, mindkét dialógusban Szókratész beszélgető partnere egy-egy híres szofista, akik azonban az igazságosság/igazságtalanság kérdésében, pontosan szólva a fogalmak eredete s funkciója kérdésében kü-

lönböző nézeteket képviselnek, de Szókratész ellenében is ugyanabban a cipőben járnak.

Kalliklész (a *Gorgiaszban*) már a Szókratésszel való vita kezdetén felvonultatja a természettől és a törvénytől való (*phüszisz, nomosz*) megkülönböztetését. A természet szerint a jogtalanság elszenvedése a rútabb, roszszabb, míg a törvények szerint, persze, a jogtalanság elkövetése az. A természet törvénye az, ahogyan az állatvilágban is tapasztaljuk, hogy az erősebbnek, a derekabbnak többje legyen, hogy az történjen, amit az erősebb akar és jónak lát, míg a gyenge őt szolgálja, éppen azért, mert gyenge és hitványabb. A természet szerint ez az igazságos. A törvényeket viszont a gyengék és hitványak találták ki azért, hogy elhitessék velünk, hogy az egyenlőség igazságos. Az egyenlőség s az egyenlőségen alapuló igazság tehát a gyengék és hitványak érdekében jött létre s azokat szolgálja. Aki a törvények szempontjából jogtalanságot követ el, azaz a többieknél nagyobb hatalomra, vagyonra, hírnévre törekszik, a természet szerint igazságos, ha a törvények szerint nem is az. S hiába igazságos valaki a törvények szerint, mint pl. Szókratész, azt a gyengék és alantasak alkotta törvények el fogják ítélni, ha nem viselkedik a természet szerint, ha nem hány fittyet rájuk. A filozófia rontja a meglett ember esélyeit. (481 d–486 d)

Szókratész másik szofista vitapartnere, Thraszümakhosz, másként érvel. (343 b–e) A juhpásztor és marhapásztor példázatával kezdi. Kinek az érdekét szolgálják vajon? A juhok és a marhák érdekét? Semmiképpen, hanem a saját és uraik érdekét. Így van ez az emberi világban is. A hatalmasok a törvény által uralkodnak, ők készítik a törvényeket. A törvények nem az alattvalók, hanem a gazdagok érdekét szolgálják, mivel a hatalmasok ezek segítségével, a jogra való hivatkozással, késztetik engedelmességre alattvalóikat. Következésképpen a jog mindig az erősek joga, a jog az erőset, a hatalmat szolgálja. Az igazságos ember az erősnek, a hatalmasnak önként veti alá magát. Aki inkább elszenvedi az igazságtalanságot, minthogy azt elkövesse, a hatalmat szolgálja. Ezért az igazságtalanság – mértéket tartva – sokkal méltóbb egy szabad emberhez, mint az igazságosság.

Thraszümakhosz érve nagyobb karriert futott be, mint Kalliklész érve. Amerikában csak úgy hivatkoznak e mindmáig divatos elméletére, hogy „might is right". Vannak, akik az érv hamisságára, hazugságára voksolnak,

vannak, akik ellenkezőleg, annak igazságára támaszkodva hirdetik a forradalomhoz való jogot, mint pl. Rousseau, amikor azt írja, hogy alattvalóként egyenlők lettünk, ugyanis mindannyian nullák vagyunk a zsarnok előtt.

Mi most inkább Szókratész-Platón válaszaira vagyunk kíváncsiak.

Szókratésznek, legalábbis a filozófia szempontjából, látszólag könnyű dolga van. Egy transzcendentális modellt (egy elgondolható, követésre méltónak tekintendő, Kanttal szólva regulatív eszmét) kell az empirikus tapasztalatra támaszkodó érvekkel (ilyen a világ, ilyenek az emberek, nem választanak valamit, ami valamilyen módon nem áll az érdekükben, tudják mi a helyes, de nem nagyon teszik) szembeállítania. Amennyiben a törvény a jól rendezett lélek törvénye, tehát az a törvény, amit a filozófus gondol el, akkor ennek a törvénynek engedelmeskedni az egyedül igazságos, megszegni az egyedül igazságtalan. Légy hű önmagadhoz!

Nem követhetem Szókratész-Platón minden érvét, csak megemlítek közülük néhányat a *Gorgiasz* című dialógusból, azokat, amelyeknek Platón későbbi filozófiájában nagyobb szerepük lesz. Azok a legboldogabbak, akiknek semmire sincs szükségük. A legnagyobb gyönyör, azaz a legnagyobb jó az, ami a lelket szolgálja. A kellemest a jóért tesszük és nem fordítva. A filozófus (szemben például Periklésszel is) az „igazi politikával" foglalkozik, annak törvényeit tartja be.

A Thraszümakhosz ellen folytatott vitában Szókratész-Platón más érveket is felvonultat. Hadd kezdjem a pásztor-hasonlattal. Mint már említettem, a szofista szerint a pásztor nem a juhok vagy marhák, hanem a maga érdekeivel törődik. Ez semmiképpen nincs így a jó pásztor esetében, veti ellene Szókratész. A jó pásztor a rábízott juhok jólétét tartja szem előtt, ahogy a jó vezető sem törődhet mással, mint a vezetettek jólétével, azzal, ami a vezetetteknek hasznos.

Szókratész az igazságos vagy igazságtalan ember fogalmát fokozatosan itt is lecseréli az igazságos és igazságtalan lékek szembeállításával. Az igazságos lelkű ember – a bölcs és a jó ember, míg az igazságtalan lelkű a tudatlan és a rossz. Az igazságos lelkű ember boldog, az igazságtalan lelkű ember boldogtalan. Nos, ha mindezt feltételezzük, akkor vajon mi jobb, bölcsnek vagy tudatlannak lenni? Akkor vajon nem jobb-e az igazságtalanságot elszenvedni, mint azt elkövetni?

A válasz kézenfekvő.

Persze, Szókratész-Platón már a *Gorgiasz* végén is belátja, illetve bevallja, hogy egy teljesen más síkra terelte a vitát, mint amelyen elindult, s hogy Kalliklész (és Thraszümakhosz) érveit nem tudja az ő síkjukon megcáfolni, holott a saját síkján kitűnő érvekkel tudja igazát bebizonyítani. A *Politeia* (*Állam*) következő kilenc könyvéből ez persze ki fog derülni, de kiderül már a korábbi *Gorgiasz* című dialógus befejező elmélkedései során is. Mint oly sokszor későbben, Platón már most is egy mítoszhoz nyúl vissza, egy régi mítosz személyes változatához. Amikor lelkünk elválik testünktől, és a túlvilági bíró (Rhadamanthüsz) előtt áll, akkor ő a jókat és igazakat társadalmi helyzetüktől függetlenül (főleg a filozófusokat) egyenesen a Boldogok szigetére fogja küldeni, míg a gonoszakat megbünteti. Nos, azoknak a gonosz lelkeknek, akik megjavulnak s megbánják igazságtalan életüket, még van sanszuk a Boldogok szigetére kerülésre, de azoknak, akik megátalkodottak bűnükben, semmiképpen. Mi következik ebből? Jobb igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni, s ha már egyszer elkövettük, jobb érte büntetést viselni, mint büntetlennek maradni. Ezt kellett bizonyítani.

S gondolom, nem kell Nektek magyaráznom, hogy ez a megoldási javaslat mindig újra visszatér. Szükségük van-e az embereknek a túlvilági büntetésbe, illetve jutalmazásba vetett hitre, hogy „erkölcsösen" éljenek? Számíthatnak-e életükben erre? Számolhatnak-e ezzel?

A bizonyítás itt, ebben a dialógusban Platónnál még inkább ironikus, mint patetikus. Az irónia és a pátosz aránya azonban az *Állam*ban meg fog változni. Kevesebb lesz a Szókratész, egyre több a Platón.

Ez a Szókratész (azaz a történelmi Szókratész) belátja, hogy nincsenek jobb érvei, mint ellenfeleinek, s hogy érveit életével, illetve halálával kell megpecsételnie, önmagát kell bedobnia az igazságosság istennőjének serpenyőjébe.

Szépség, szerelem, vágy, Erósz nagy szerepet játszott Szókratész életében, s így Platón korai dialógusaiban is. Sok szó esik a szép fiúkról, s arról, hogyan kell, vagy nem kell, őket szeretni. Az erósz szó Platónnál még vicces etimológiai elmélkedésében is felmerül (Kratülosz), amikor Szókratész azt fejtegeti, hogy a *hérosz* szó (hős) az *erósz* (erotika, vágy, szerelem) szóval áll közeli kapcsolatban, illetve hogy az egyik a másikból ered.

A költészetet, mint láttuk, Szókratész csak közvetlenül halála előtt kezdte művelni, s Platónnál alárendelt szerepet játszik. Igaz, sokat idéz

költőket, de elsősorban bölcs mondataikért, mondhatnám: „mondanivalójukért", de nem költői szépségükért. A költészetről írott megjegyzései között van azonban néhány, mely a későbbiekben kitüntetett szerepet fog játszani. Közöttük első helyen áll az ihlet, a költői „őrültség" (*mania*) értelmezése a *Ión* című dialógusban. A költőt az ihlet pillanataiban egy isten tölti el, hogy úgy érezzük, nem embertől erednek ezek a gyönyörű alkotások, minthogy emberfelettiek. Még a *rhapszódosz* is, aki az ihletet csak a költemény közvetítésével éli át, más emberré válik ihletett pillanataiban, mint előtte volt és utána lesz.

Itt megint egy olyan kérdésre bukkanunk, amely kimeríthetetlennek bizonyult. Ugye emlékeztek Hamlet szavaira: „Mi néki Hecuba, s ő Hecubának, / Hogy megsirassa?", vagy Baudelaire versére az *albatrosz*ról, aki szabadon röpül a levegő terében, de botladozik lent a földön, vagy Lukács György elméletére, hogy az alkotás pillanataiban az „egész ember" „emberegésszé" változik? Íme, további lábjegyzetek Platónhoz.

A szépről elmélkedve beleütközünk a Platónnál a későbbiekben egy ideig főszerepet játszó idea, forma (*eidosz*) fogalmába, amiben minden szép dolog részesül. Erről a későbbiekben még bőven lesz szó. Fontos azonban a korai dialógusokban (*A nagyobbik Hippiasz*) a látás és a hallás kiemelése a szépséget felfogó, illetve megteremtő érzékszerveink közül. (Nem minden, amit látunk vagy hallunk szép, de minden költői terméket, amelyet szépnek mondunk, vagy szépnek látjuk, vagy szépnek halljuk. Ezt a lapot majd, többek között, Augustinus (Szent Ágoston) fogja újra kijátszani.

Minderről a szépről, vágyról, szerelemről leginkább költőileg lehet beszélni. Ezt teszi Platón utolérhetetlen bravúrral *A lakoma* (*Szümposzion*) című dialógusában. Sok százan utánozták ezt a dialógust, írtak szümposzionokat platóni vagy egyéb szereplőkkel (magam is írtam egyet). Mindegyik más volt, mind a kor világához illő (egyről majd beszélünk még a jövő szemeszterben), de egyik sem tudott Platón dialógusának még közelébe se érni.

Emlékeztek arra, hogy még az előadás kezdetén említést tettem Leo Strauss gondolatáról, hogy Platón dialógusaiban nemcsak az a fontos, hogy mit mond, hanem az is, hogy mi történik. Így volt ez a mindeddig említett dialógusok esetében is, de eddig nem tudtam ezzel törődni. Em-

lítettem azt is, hogy a legtöbb dialógusnak van úgynevezett kerettörténete, amelyből megtudjuk, honnan tudjuk azt, amit tudunk. Ki volt jelen? Ki hallotta a beszélgetést? Pletykát vagy hiteles beszámolót kapunk-e? Most egy dialógus példáján módunk lesz mindezeket a kérdéseket, hogy Szókratésszel szóljak, „megvizsgálni".

A fiúszerelem a görög világban, s részben a rómaiban is, a társadalmi szokásokhoz tartozott. A filozófiában Platóntól (Szókratésztől) kezdve, csak ez a szerelem játszott szerepet. A mítoszban és a mítoszt feldolgozó tragédiákban, persze, nem, különösen nem Euripidésznél, a női szenvedély első nagy költői ábrázolójánál.

A fiúszerelem Szókratész és Platón korában ugyanannyira intézményesített volt, mint a házasság, azzal a különbséggel, hogy a házasság a magánélet szférájába, a fiúszerelem pedig, legalábbis egy szempontból, a közélet szférájába tartozott, hogy így fejezzem ki magamat, „politikai" volt, s éppen ennek következtében szabad választáson alapult. Egy meglett férfinak (mondjuk 30 évestől) illett fiúszeretőt tartania, s egy ifjúnak, akinek még nem sarjadt szakálla, illő volt egy meglett férfihoz csatlakoznia. Az ifjúnak nem kellett elfogadni minden jelentkező rá bejelentett igényét, s fordítva is így állt a helyzet. Azaz a kapcsolat feltételezte a kölcsönös erotikus, s ugyanakkor szellemi, lelki, vonzalmat is. Az idősebb férfi bevezette az ifjút az erotika és a szeretkezés művészetébe s ugyanakkor a társasági életbe is, az ottani szokásokba. A szerelem közvetítésével vált az ifjú felnőtt polgárrá. Sokan idealizálták ezt a kapcsolatot, de mivel semmiféle szerelmi kapcsolat nem „ideális", ez sem volt az. Nemsokára majd Ti is belekóstoltok abba a vitába, hogy ki fontosabb, a szerető vagy a szeretett. S ha többet akartok tudni minderről, olvassátok el Michel Foucault *A szexualitás története* című sorozatának ezt a kérdést tárgyaló, második kötetét.

Utolsó megjegyzés. A híres „plátói szerelem" nem Platóntól származik, hanem a reneszánsz platonistáktól, akikről majd a maguk helyén fogok beszélni. Platónnál nemcsak a nőkkel való szexuális érintkezés (remek fiúk születése céljából) volt kívánatos, de a fiúk és férfiak közötti testi érintkezés is. Ha ezt nem tételezzük fel, akkor nem értjük, miért volt Szókratész olyan kivételes férfiú Alkibiadész szemében. Csak ott, ahol a testi érintkezés természetes igény, van a freudi szublimációnak helye.

Hiszen különben vajon mit is szublimálnánk? Nem kétséges, hogy Platón – Szókratésszel szemben – előnyben részesítette a szublimálást, mert ő már ismerte a vallásokban gyakorolt, majd a Freud megfogalmazta gondolatot, hogy a spiritualizálódás, a szellemi erotika „anyaga" nem más, mint a szublimált nemi vágy. S az ő filozófiája feltételezte és elő is állította azt a bizonyos szellemi extázist. A filozófia erotikus szellemi gyakorlat, s az is maradt.

Hadd térjek a tárgyra.

A lakoma, mint sok más dialógus, kerettörténetbe van belefoglalva. Athénban híre járt egy szümposzionnak, ahol, mint ezt a pletyka tartja, neves emberek találkoztak egymással, s igen érdekes dolgokat beszéltek meg egymással, különösen a szerelemmel kapcsolatban, ami persze mindenkit érdekelt. Az athéni ifjak, mint az ifjak mindig, kíváncsiak, szeretnének hiteles beszámolót kapni a neves eseményről. A számunkra már jól ismert Glaukón rohan az utcán egy „megszállottnak" tekintett Apollodórosz nevű ember után, akiről feltételezi, hogy ő is részt vett a híres vacsorán, de Apollodórosz felvilágosítja, hogy ő akkor még kisfiú volt. Viszont valaki, aki valóban részt vett a vacsorán, egy Arisztodémosz nevezetű kis ember, aki mindig mezítláb jár, s aki elmesélte neki, hogy mi történt, ki mit mondott, s Szókratész maga megerősítette a történetet.

Tehát négyszeres közvetítésen keresztül jut el végül hozzánk a történet. (Arisztodémosz elmondja Apollodórosznak, Apollodórosz Glaukónnak, Glaukón Platónnak (aki féltestvére), Platón nekünk. Mind, a szümposzion alkalmával elmondott hosszú beszédeket (*palinódiá*kat), persze, senki sem jegyezheti meg, így, Arisztodémosz, a résztvevő, semmiképpen sem, amit töredelmesen be is vall. Ő csak arról számol be, mondja, amire éppen emlékszik (nem volt magnójuk), s a cselekményről hiteles beszámolót tud adni.

Mondhatnánk, hogy *A lakoma* egy filozófiai dráma, amelyben a drámaírónak induló Platón már elsorvasztott tehetségét remekül gyakorolja. Minden szereplőnek plasztikus jelleme van, minden beszéd arra a bizonyos szereplőre jellemző, aki elmondja. Platón remekel a stílusparódiában is. Maszkokat vesz fel, s jól szórakozik. Mindez azonban nem azt jelenti, mintha, hülyeségeket adna mindenki szájába. Ezek a dicshimnuszok az Athénban valóban elterjedt gondolatokról, nézetekről és

gyakorlatokról adnak számot, ahol mindegyik beszédben lehet valami fontos, valami megszívlelendő, valami, amit nem kell csak úgy egyszerűen semmibe venni.

Végül is Platón elhiteti velünk, hogy a mese nem mese, hogy valamikor valóban volt egy ilyen szümposzion, hogy a felsorolt híres emberek valóban részt vettek ezen az emlékezetes ünnepi lakomán, hogy valóban ki-ki elmondta a maga beszédét a szerelemről, s hogy a középkorú Szókratész is ott volt, és Alkibiadész valóban tökrészegen, váratlanul becsöppent, s elmondta azt a bizonyos, már röviden idézett dicshimnuszát Szókratészról.

Az én olvasatomban az egész dialógus egyfajta tragikomikus dráma: Platón Szókratésznak tett posztumusz szerelmi vallomása.

Mit olvasunk, hallunk, látunk?

Agathón, a drámaíró, meghívta lakására néhány ifjú és kevésbé ifjú híres barátját, hogy együtt ünnepeljék meg házigazdájuk győzelmét az éppen aktuális drámaversenyen. Így meghívta Szókratészt is, aki szokása ellenére kicsípte magát a csinos fiatalemberek kedvéért, de elmarad az őt kísérő Agathón mögött. Kiderül, hogy egy kapualjban mozdulatlanul állt, mintha nem látna senkit maga körül, magába süppedve. A társaságban mindenki tudta, és tiszteletben tartotta, hogy néha ezt szokta tenni. Ilyenkor a benne lakó személyes démonára összpontosított. Ebben az esetben azonban csak rövid ideig tartott a magányos kontempláció, és Szókratész is hamarosan csatlakozott a már egybegyűlt és rá váró társasághoz. Mihelyt megérkezett, azonnal Agathón mellé feküdt, s a teljessé vált társaság végre megkezdte a lakomát: enni, inni, zenét hallgatni, szerelmeskedni. Már ahogy ez manapság is egy partin lenni szokott.

Hamar az is kiderült, hogy senki sem akar egyszerűen lerészegedni, valamilyen más, kellemesebb, érdekesebb szórakozást igényel. Mi legyen az? Rövid megbeszélés után végül elfogadták az orvos, Erüximakhosz javaslatát, hogy arra az istenre fognak dicsőítő himnuszokat zengeni, akit általában elhanyagolnak, Erószra, a szerelem istenére.

A résztvevők ekkor egymás után zengik a szerelem dicséretét. Platón belebújik minden szereplő bőrébe, azaz előadja, amit ez vagy az a másik ember a szerelemről mond vagy mondhatna, méghozzá mindig több-kevesebb iróniával.

Az első beszélő Phaidrosz, egy szépfiú, akivel majd még találkozni fogunk. Ő azonnal bevallja, hogy semmihez sem igen ért a szerelmen kívül. Ebben a szellemben formálja meg palinódiáját. A szerelem a legnagyobb, mert a legősibb isten. Neki köszönhetjük, mi, szép fiúk, a derék férfiszeretőket, akiktől megtanuljuk, hogy mi a szép és a rút. A fiú, folytatja, ha szégyellnivalót tesz, leginkább szeretője előtt szégyenkezik. Ezért bátrak a katonák is. A szerelmesek egymásért is szívesen halnak meg. Phaidrosz virágos beszédében felvonultat az eposzokból és drámákból ismert történeteket és szereplőket, különös tekintettel a férfibarátságokra (Patroklosz–Akhilleusz).

Platón ezt a meglehetősen közhelyszerű, retorikus fordulatokban gazdag palinódiát barátságos iróniával adja elő (az irónia azért barátságos, mert Phaidrosz már a palinódia kezdetén bevallja, hogy ő csak a szerelemhez ért.) Phaidrosz ugyanakkor azonban mégis felvet egy már említett, s akkoriban fontosnak tűnő, sokat vitatott kérdést is, hogy ki áll magasabban, a szerető vagy a szeretett. Ő a szeretőnek adja a pálmát, mert az közelebb lakik az istenséghez (azaz Erószhoz), hiszen benne lakik az isten. Végül, ez a palinódia már maga is egyfajta szerelmi vallomás. (Platón tudta, hogy kinek szólt, s az egybegyűlt társaság úgyszintén.)

Ezután még sokan mondanak beszédet, de Arisztodémosz már csak Pauszaniasz palinódiájára emlékezik. Pauszaniasz előadja, hogy kétféle Erósz van, ahogy kétféle Aphrodité is. Mindent lehet szépen és alantasan csinálni, ez attól függ, hogyan csináljuk. Van tehát egy közönséges Erósz, olyan silány emberek szerelme, akiknek mindegy, férfit vagy nőt szeretnek-e, s hogy testüket vagy lelküket szeretik-e. A magasrendű Erósz ezzel szemben nem féktelen, szerelme férfias, s nemcsak együtthálásra, de együttélésre is vágyik szerelmével. A gyerekszerelmet és a szabad nőkkel való szerelmi érintkezést kerülni kell, s ha lehetne, be kellene tiltani. Az istenek jó szemmel azt nézik, ha férfiak ifjakat szeretnek, s ha az ifjak kedvesen fogadják az erényes férfiak szerelmét.

Úgy tűnik, hogy ha szerelemről van szó, mindenki hazabeszél, méghozzá igen patetikusan. A többiek ezt persze észre is veszik, tudják, hogy ki is a megszólított „Erósz". Feltehetően ezért kezdett el Arisztophanész, akire most került volna a sor, csuklani (nevetését akarta elfojtani), s ezért

kellett átadnia helyét Erüximakhosznak, az orvosnak, aki azonnal felkínálta, hogy elállítja „csuklását".

Mindenben, ami létezik, elsősorban a növényekben van Erósz, mondja. Ezen alapul az orvostudomány. A beteg és az egészséges testnek is megvan a maga erósza (vágya), az orvos feladata, hogy a beteg test vágyát az egészséges test vágyává alakítsa. Ahogy a testben összhangot kell teremteni az egymással ellentétes törekvések között (mint hideg és meleg, száraz és nedves) a zenei ritmushoz hasonlóan, úgy kell a szerelemben is összhangot teremteni a szerelmesek között.

Az orvos után következik a komédiák költője (miután megszűnt csuklani), Arisztophanész, aki előbb jót nevet az előtte szóló beszédén, majd előre mosakszik saját beszéde esetleges nevetségessége miatt. Valóban egyfajta komédiát ad elő, de mint tudjuk, semmi sem komolyabb egy komédiánál.

Ő is azzal kezdi, mint Phaidrosz: Erósz a legnagyobb, a leghatalmasabb isten, s ő is egy történettel támasztja ezt alá. Kezdetben, mondja, nem két nem volt, hanem volt egy harmadik is. Ez a harmadik nem, nem volt sem nő, sem férfi, hanem mindkettő (*androgün*). Minden szervből kettő jutott nekik s így nemi szervből is kettő. Ezek az emberi lények okosak voltak, nagyratörők, istenek hatalmára éhesek (mint Bábel tornyának építői). Zeusz féltette tőlük saját hatalmát s ezért kettévágta őket, de miután kettévágta őket, ők megint eggyé válni óhajtottak, egyesülni vágytak s így folyton csak egymásra tapadtak, sem nem ettek, sem nem ittak, semmit sem csináltak. Zeusz ekkor megkönyörült rajtuk, s előre helyezte nemi szervüket, hogy vágyuk ki tudjon elégülni, s miután közösülnek, örömmel szétváljanak s más ügyek, elfoglaltságok felé forduljanak. A szerelmi vágy (Erósz) tehát összehozza és meg is gyógyítja őket.

Azóta keresi minden élő a másik felét, mindenekelőtt önmaga másik felét. Ha az egész eredetileg két női szervvel rendelkezett, akkor kettévált énjüket leszboszi vágy tölti el, ha mindkét résznek férfi szerve volt, fiúszeretőre vágynak, ha meg az egyik nemi szerv férfié, a másik nőé, akkor együtt gyereket csinálnak. A vágy testi, lelki, baráti, hiszen mindenki egésszé válni vágyik.

Igaz, csak keveseknek sikerül éppen azt az egyetlenegyet megtalálnia, aki az ő másik fele volt, de mind és mindig azt keressük. A legjobb mindig az lesz, ami, azaz aki, másik felünket leginkább megközelíti.

Senki sem írta le szebben a szerelmet, mint ez a komédiaköltő. Mert bár a „szétválasztás" történetének pontos leírása, (amit én nem követtem) hallatlanul nevetséges, az egész „mítosz" mélységesen igaz. Semmi sem „természetellenes" a szerelemben, csak az, ha valaki pénzért vagy befolyásért „szeret", de akkor az sosem Erósz műve, nem Erósz hatalma, hanem annak megcsúfolása. S hogy mindenki saját másik felét keresi, de csak ritkán tudja megtalálni, ha egyáltalán valaha megtalálja.

A következőkben Szókratész és a mellette fekvő szépfiú, Agathón egy kissé froclizzák egymást, majd a szépfiú vállalkozik egy hatalmas szónoklatra.

Platón itt igazán „ügyénél" van. Azaz hazabeszél, de fordított előadásban. Agathón, a drámaköltő, a házigazda szónoklata ugyanis annak a retorikai fordulatokban gazdag üres beszédnek prototípusa, melyet Platón (és állítólag már Szókratész is) olyan mélyen megvetett. A beszédből (melyet nem rekapitulálok) az is kiderül, hogy a díjnyertes szépfiú, Agathón, akit Szókratész kedvel, bizony sekélyes drámaköltő lehetett. Persze, lehet, hogy ez nem így volt, de az biztos, hogy Platón ebben a neki tulajdonított beszédben ilyennek látta. Agathón egész palinódiája voltaképpen egy palinódia-paródia, Arisztophanész szellemében.

El tudom képzelni Platón gyönyörűségét a palinódia írása közben, s mikor előadta azt, az üdvrivalgást, a gratulációözönt, ami Agathón beszédét fogadta.

Platón (Szókratész nevében) „bevallja", hogy ő képtelen lett volna ilyen fennkölten dicsérni Erószt, mert tévedésben volt, mikor azt hitte, hogy igazat kell róla szólni. S ekkor Szókratész (akit mindenki a társaságban a legtöbbre becsült) arra kérte az egybegyűlteket, hogy feltehessen nekik néhány kérdést.

Most csönd van. Nem esznek, nem isznak. Nem nevetnek, nem csuklanak. Mindenki feszülten figyel Szókratész kérdéseire s Agathón válaszaira. A bevezető, de fontos kérdések után Szókratész rátér a tulajdonképpeni kérdeznivalóra: vajon arra vágyakozik-e az ember, aminek birtokában van vagy arra, aminek nincs birtokában? Első megközelítésben a válasz egyszerű: arra vágyunk, ami nincs birtokunkban. Vágyik Erósz a szépségre? Igen. Ami szép, az jó is? Igen. Tehát Erósz sem nem szép, sem nem jó? Agathón összezavarodik.

Szókratész sem nem kérdezősködik tovább, nem is élvezi olcsó győzelmét, hanem elmond egy történetet. Pontosabban szólva, megidéz egy bölcs asszonyt, Diotimát, aki annakidején őt, a fiatal Szókratészt kérdezgette, pontosan úgy, ahogy manapság ő szokott másokat kérdezgeti.

Annakidején, így emlékszik vissza Szókratész, ő is valami olyasfélét mondott Diotimának Erószról, mint most Agathón, de Diotima megfedte, hogy csak a szélső ellentétekben gondolkozik (szép–rút, jó–rossz), és nem vesz tudomást arról, ami „közöttük" van. Erósz is valaki, aki „középen" van, istenek és emberek között: egy démon.

Így szól Diotima (azaz Szókratész, azaz Platón) meséje:

Az istenek Aphrodité születésnapjára rendezett lakomáján részt vett az isteni Porosz is. Úgy lerészegedett, hogy elaludt. A koldusasszony Pénia meglátta, melléfeküdt, hogy gyereke legyen tőle. Ez a gyermek Erósz, a gazdagság és a szegénység (Porosz és Pénia) fia. Ezért keresi a szépet és a jót, ezért örökös társa a szükség: „soha sincs Erósz ínségben, de bőségben sem". Középen áll a bölcsesség és ostobaság között. (203 b–d 204 a)

Végül érkezik meg egy válasz a korábban vitatott kérdésre, hogy vajon Erósz az, akit szeretnek s nem az, aki szeret? Valóban, mondja késsé deklamáló stílusban Diotima, úgy tűnik, hogy Erósz az, aki szeret, s akit szeret, az szép.

A szerelmes arra vágyik, hogy szerelme övé legyen, s ha elnyeri, boldog lesz (ezt kb. mi is tudjuk), de Diotima tovább kérdez: miért nem szerelmes akkor mindenki, ha egyszer mindenki valamire vágyik? Saját kérdésére azzal válaszol, hogy Erósz (vágy) sok formát ölthet, például a poézis formáját. Vannak olyanok is, akik a vagyonba szerelmesek, vannak, akik a hírnévbe. Ezek mind az Erósz „részei", de nem az egésze. Az Egésze csak a jóra irányul. (De kinek mi a jó?)

Most Diotima nagyot ugrik az érvelésben: a szerelem, mondja, szülés a szépségben „test és lélek szerint". A vajúdó lény a szépség közelében nagy fájdalomtól szabadul meg. Az Erósz tehát „szépségben való nemzés és szülés vágya". (206 b–e)

Akik test szerint vajúdnak, gyereket hoznak létre, akik lélek szerint vajúdnak, azok pedig gondolatokat, igazságosságot, mértékletességet, azaz az erényt. Előbb a szép testet szeretik, aztán rájönnek, hogy minden szép test lényegében egyforma, hogy a széplélek segítségével „szüljenek",

egyre magasabbra szállva a szépség sokrétegű birodalmában, egészen a magában való Szépséghez, s ezzel a beteljesült boldogsághoz. (Ezzel a „témával" többször fogunk találkozni különböző változatban szemeszterünk ötödik és hatodik előadásában, így most nem megyek ennél tovább.)

Most következik az igazi vígjáték.

Az összegyűltek hirtelen meghallják a fuvoláslányok zenéjét s nagy dérrel-dúrral betántorog a már súlyosan részeg Alkibiadész, koszorúval a fején, az ünneplő Agathónt keresve. Agathón felkínálja, hogy maga és Szókratész közé fekhet (Felvilágosításképpen: állítólag Alkibiadész Szókratész szeretője volt, de ha nem is, bizonyosan közeli fiatal barátai közé tartozott. Tudjuk, hogy száműzték, s kivételesen joggal, mivel azon nyomban az ellenség, Spárta szolgálatába szegődött, tehát, finoman kifejezve, valóban hazaáruló volt. Még nem, az itt elbeszélt, illetve lejátszott esemény idején.

Az ittas Alkibiadész azonnal féltékenységi jelenettel kezdi, hogy Szókratészt a legszebb ifjú, Agathón mellett feküdni látja. (Platón remek írói tehetséggel adja elő a féktelen, féltékeny, részeg férfi dühös szónoklatát, hogy a végén azonosuljon is azzal, mivelhogy ugyanazt az embert szeretik.)

A dühöngő Alkibiadész néhány szalagot Szókratész fejére köt, újabb nagy serlegből bort vedel, önmagát borkirállyá kiáltja ki, s aztán megparancsolja, hogy Szókratésznek is töltsenek, hogy őt is leitassa. Szókratészt azonban nem lehetett leitatni, mert mint köztudomású volt, Szókratészre alkohol nem hatott, bármennyit ivott is.

A váratlan és részeg vendég félbeszakította a magasröptű beszélgetést, senki sem tudta, hogyan tovább, amíg megint Erüximakhosz talál egy kitűnő megoldást. Eddig is beszédeket mondtak Erószra, legyen most Alkibiadészen a sor, folytassa, ahol a többiek abbahagyták.

Ami most következik az a legnagyobb költői teljesítményekkel vetekszik.

A maga részeg, kötözködő stílusában Alkibiadész egyre inkább Platón nevében kezd beszélni. Platón nem azonosul a maszkkal (azért viseli), de egyre jobban azonosul a maszk palinódiájával, az ott jelen lévő Szókratész szerelmének magasztalásában. Valaki dicshimnuszt zeng, valaki, aki a férfi Szókratészt szerette, a szeretett ember jelenlétében dicséri őt, szemtől szembe. Aki viszont a maszkban, a maszk mögül magasztal, az egy ha-

lottról beszél, egy távollevőről, egy emberről, aki nem hallgatja meg, aki nem vehet tudomást a szerelméről. A szeretett Mesterről beszél, aki őt talán nem is szerette, hiszen alig ismerte, nem is volt talán szép fiú, de akinek a lelke volt szép, fogékony, s aki kész volt a fájdalmas szülésre.

Fogalmam sincs, nem is lehet, milyen ember volt Platón, nem tudnám megmondani, hogy itt vagy ott mit érzett, de kivételképpen tudom, hogy mikor ezt leírta, boldog volt, s eltöltötte az a gyönyör, amit Arisztophanész félembere csak akkor érezhet, amikor a véletlen segítségével azt a bizonyos másik felét megtalálja.

Alkibiadész váltakozva hol Szókratészhez beszél, hol a jelenlévőket szólítja meg, de még akkor is Szókratésznek beszél. A palinódia, Erósz istenség dicsőítése Szókratész dicsőítése.

Szókratész maga Erósz, a kerítő, a csábító, a vágykeltő, de egy olyan hamis Erósz, aki ezt az általa keltett vágyat nem elégíti ki, legalábbis nem a vágyakozó vágya szerint. Nincs rettenetesebb a csábítónál, aki miután elcsábított, azt mondja, pardon, nem erre fakasztottam benned ezt a vágyat, hanem valami másra.

Röviden tudom csak követni ezt a dühös és szenvedélyes szerelmi vallomást, ezt a feje tetejére állított palinódiát.

Szókratész olyan szirénszobrokhoz hasonlít, akiket síppal, dobbal a kezükben ábrázolnak, de ha a szobrot kinyitják, istenképet látnak benne. Mikor Szókratészt hallgatta, szíve – mondja Alkibiadész – hangosabban vert, sírni lett volna kedve, mert mélységesen átérezte, hogy nem érdemes úgy élnie, ahogy ő él. Erőszakkal fogja be a fülét, hogy ne hallja ennek a szirénnek a csábító énekét, és mégis, mindig újra és újra hallani akarja. Szégyenkezik, fut előle, s mindig vágyik arra, hogy vele legyen. Ez a Szókratész egy szirén alakját öltötte magára, szeret szép ifjakkal együtt lenni, de nem becsüli sem azok szépségét, sem a vagyonát, sem a családját, semmit. Minket nem becsül. Ő csak játszik velünk és parancsol.

S azt hiszitek, hogy ismeritek ezt a csábító szirént? Dehogyis, egyikünk sem ismeri őt.

Valóban Alkibiadészhez hasonlóan érez minden szenvedélyes szerelmes. A szeretett ember mindig karizmatikus a szerető szemében, persze, csak addig, amíg szereti. Ha egy szenvedélyes szerelmes ma így lelkesedik szerelméért, a többiek bizonyára lesütik szemüket, hallgatnak, vagy eset-

leg figyelmeztetik a rajongót az előre látható kiábrándulásra. Nem így Szókratész esetében, nem így ebben a körben, nem így az elbeszélő-író számára. Itt egy mindenki által tapasztalt vagy tapasztalható karizmáról beszél a szerelmes.

Most Alkibiadész, szégyenérzetét leküzdve, elpanaszolja saját történetét. Többször meghívta Szókratészt vacsorára, hogy szerelmeskedhessen vele, de hiába. Egy éjszaka végig mellette feküdt közös köpenybe burkolva, és semmi sem történt. Ez volt csak a megaláztatás!

Őt, Alkibiadészt megmarta a kígyó, szívén marta meg. Milyen kígyó ez? A filozófia kígyója. Mint – fordul a többiekhez – titeket, akik itt most összegyűltetek, mind ez a kígyó mart meg! Ne felejtsük el, hogy Platón az, aki beszél. A filozófia kígyója őt marta meg. Szókratész karizmája maga a filozófia, ettől a harapástól nem lehet megszabadulni. (215 a–222 a) Íme, láthatjátok, amit előre megígértem: az erotikus vágy szublimálásának első elméleti megfogalmazását. Ezt majd több fogja követni.

A döbbenetes az, hogy Alkibiadész haragvó-imádó beszédét hallva Szókratész egyszerűen fokozza szerelmese megaláztatását. Ez az új megaláztatás még a hallgatót is úgy érinti, mint a hideg zuhany. Szókratész ugyanis nem az elmondottakra, hanem Alkibiadész motívumára reagál. Mindezek a dicshimnuszok csak azt a célt szolgálták, hogy elválasszon engem a szép Agathóntól. Nos, Agathón erre még rá is tromfol, hogy bizonyára ezért heveredett le Alkibiadész kettejük közé.

Ettől kezdve már csak arról esett szó, hogy ki fog ülni a legszebb fiú mellé, mígnem egy újabb ittas társaság érkezett, megint ittak, mulattak, miközben számosan eltávoztak. Már ahogy egy partinál ma is lenni szokott.

Végül csak hárman maradtak ébren, Szókratész, aki sosem lesz részeg, Arisztophanész és Agathón. Egész hajnalig Szókratésznek arról a gondolatáról beszélgettek, hogy ugyanannak az embernek kellene tragédiát és komédiát is írnia. Egy tragédiaíró, egy komédiaíró és egy filozófus beszélgettek. Ez a gondolat, mint ahogy majd Arisztotelész poétikájával kapcsolatban is látni fogjátok, idegen volt a görög színpadi hagyománytól. (Shakespeare volt azt első, aki mind tragédiát, mind komédiát is írt.) Ki volt akkor komédiaíró és tragédiaíró egy személyben? Nem nehéz a válasz *A lakoma* (*Szümposzion*) olvasásakor, mivel ez, úgy láttuk, tragédia és ko-

média is egyben. Melyik műfaj komédia és tragédia egyben? A filozófia. S ki az a szerző, aki tragédiát és komédiát is ír? Aki a „szélsőségek" között, Diotima tanácsa nyomán, a középen áll. Platón, a filozófus. Már megint minden, végső soron, a filozófiáról szól.



ÖTÖDIK ELŐADÁS

Az állam, a lélek, a filozófia, a költészet. A két világ

KEDVES HALLGATÓIM!

Ifjúkoromban, Arisztotelész etikájáról írt disszertációmban, a Platónról szóló fejezetnek azt a címet adtam: *A polis utolsó filozófusa*, egy másik résznek pedig: *Ugrás a transzcendenciába*. A könyvet most nem olvastam újra, át sem lapoztam, hogy én se befolyásoljam magamat, de a két címet, melyekre emlékszem, most is találónak érzem. S mindkettő leginkább talán legbefolyásosabb könyvére, az *Állam*ra (*Politeia*) nézve igaz.

A mai előadás majdnem egésze a *Politeiá*ra (*Állam*) összpontosít. (Különben azért fogom inkább a görög címet használni, mert abból láthatják világosan, hogy itt a poliszról, a görög városállamról, annak modellezéséről van, többek között, szó.) A „platonizmus" is leginkább a *Politeiá*ban megfogalmazott kérdések köré rendeződik, a platonisták többsége is ebből a könyvből indul ki, főleg ha „rendszerben" akar gondolkodni. Ugyanis itt a második könyvtől kezdve a dialógusforma könnyebben hanyagolható el, könnyebben fogalmazhatók meg összefüggő elméletek, tételek, mint más könyvek esetében. A könyv heterogénebb is, különböző kérdéseket feszeget, ha azok egymással összefüggnek is. Ezért beszélhetnek egyesek – mai is – „Platón politikai filozófiájáról" elsősorban, ha nem is pusztán erre a könyvre hivatkozva. Ezért tudta a kitűnő tudományfilozófus, Karl Popper ezt a könyvet a totalitárius állam első modelljeként bemutatni.

Elnézéseteket kérem, de egy vonatkozásban most másként fogok haladni, mint az előbbi fejezetben, vagy a következőkben. A beígért dialógus

bemutatásával kezdeni fogom és nem végezni. Mint érzékeltettem, az *Államot* hossza és heterogenitása miatt nem tudom dialógusként követni. Ugyanakkor azonban a negyedik előadásomban elhanyagoltam egy dialógust, mely még az első korszakhoz tartozik, már amennyiben minden olyan dialógus ide tartozik, amely Szókratész perét és halálát ábrázolja. A *Phaidón*ról van szó, amelyben azonban a lélek és a lélek halhatatlanságának egyre erősödő platóni gondolata már nagy szerepet játszik. Hozzátenném, hogy a keresztény utókor ezt tekintette Platón legkeresztényibb művének, s hogy még a zsidó Moses Mendelssohn is írt a 18. században egy *Phaidón avagy a lélek halhatatlansága* című dialógust. A dialógusforma egyik mesterművéről beszélek, s vele fogom tehát ezt a fejezetet bevezetni.

Ahogy *A lakoma*, a *Phaidón* is két időben játszódik, az elbeszélés és az elbeszélt történés idejében Ekhekratész, egy kisváros lakója hírét hallotta Szókratész halálának, s annak a beszélgetésnek, amelyet barátaival, tanítványaival a „siralomházban" halála előtt folytatott. Mikor az athéni Phaidónnal találkozik, megtudakolja, hogy vajon tudna neki erről a beszélgetésről hiteles beszámolót adni? Mi sem egyszerűbb Phaidónnak, mivel részt vett ezen a beszélgetésen. Már csak azért is szívesen számol be róla, mert ezzel visszaidézhet egy olyan élményt, amelyet soha nem fog elfelejteni. (A beszámolóban felsorolja a jelenlevőket, s azt is, hogy Platón betegsége miatt távolmaradt.) A dialógus során többnyire az elbeszélt történet idejében vagyunk, de időnként visszazökkenünk az elbeszélés idejébe, Platón művészi szerkesztésében mindig az alkalmas ponton és időben.

A *Phaidón* központi helyet foglal el abban a dialógus-sorozatban, amelyben Platón Szókratész kihallgatását, perét, elítélését, s börtönben töltött napjait ábrázolja. Ugyanakkor ennek a dialógusnak a Szókratészé a legkevésbé Szókratész és a leginkább Platón. Hasonlítsátok össze például Hadész birodalmának, a halál utáni létnek metszően ironikus megjelenítését a *Védőbeszéd*ben (*Apologia*) azzal a fennkölt derűvel, mellyel Szókratész a *Phaidón*ban a halál utáni életről beszél. Ennek a Szókratésznek nem az *Apológia*, hanem a *Gorgiasz* Szókratésze az előfutára. Ha rekapitulálni tudnám Platón gondolkodásának logikáját, amit persze nem tudok, a *Gorgiasz* alapján azt mondanám, hogy Platónnak azért volt szük-

sége a transzcendenciára, a „másik világra", ahogy majd Nietzsche nevezni fogja, mert ő is látta, hogy empirikus, illetve transzcendentális síkon egy tételt és annak ellenkezőjét (jobb-e igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni) egyformán makulátlanul be lehet bizonyítani. Azt is megemlítettem, ahogy én az ezzel a dilemmával szembenéző Szókratészt láttam, mint azt az embert, aki önmagát, saját halálát, saját magához való hűségét dobta be a mérleg egyik serpenyőjébe, hogy azt lehúzza.

Azonban Platónt nem nyugtatja meg az ész antinómiája. Sziklaszilárd bizonyosságra tart igényt, egy minden érvet elhallgattató bizonyosságra. Ezt találja meg a „másik világban", ahogy, mint ezt nemsokára látni fogjuk, az igazságos állam és az igazságos lélek modelljében is.

Platón az, aki a transzcendentális síkot transzcendenssé alakítja, s ezzel végképp megalapozza azt a filozófiai építményt, amit később metafizikának nevezünk. Nem a naiv metafizikát, mint az úgynevezett preszókratikusok, főleg Parmenidész, hanem egy reflektált metafizikát, amely minden ezt követő metafizika modellje lesz. Csak ismétlem, hogy a világ megkettőzéséről van szó. S azt is csak megismételhetem, hogy Szókratész barátaival halála előtt már Platón „lelkéből" beszél.

Phaidón tehát elbeszéli Szókratész utolsó óráinak történetét.

A történet úgy kezdődik, hogy Szókratész kivégzését el kellett halasztani, mert éppen arra az időre esett volna, amikor Thészeusz állítólagos hajója Déloszba indult, hogy az ünnepségek után, amit a Minótaurosz sikeres megölésének tiszteletére tartottak, visszatérjen Athénba. A hajó távollétének idején nem volt szabad senkit kivégezni. Az elbeszélt baráti összejövetel idején érkezik a hír a hajó megérkezéséről. Ekkor oldották el az elítélt bilincseit.

Az utolsó beszélgetés előtt, mint Phaidóntól tudjuk, felesége, Xanthippé és fiai vesznek búcsút Szókratésztől. Siránkoznak, jajgatnak. Bizonyára feltűnt nektek, hogy a hetvenéves Szókratész és felesége között nagy lehetett a korkülönbség, mivel Xanthippé egy kisfiút tartott az ölében. Azt is megtudjuk, hogy Szókratész kiküldi a siránkozó asszonyokat és gyerekeket, most férfidolog következik, komoly beszélgetés, amihez nekik semmi közük.

Itt két bevezető „téma" következik. Mindkettőnek szerepe lesz a központi dialógusban.

Az első Szókratész (valószínűleg hiteles) régi témájának egyik variációja. Most nem viszketés-vakarásról van szó, hanem a helyzethez illő példázatról. Mikor a bilincset leveszik az ember lábáról, akkor örömöt, kielégülést érez. Ugye érzitek, hogy itt már halkan megjelenik, mint egy zeneműben, a lélek testtől való megszabadulásának témája?

A másodikra még nem volt példa. Szókratész, aki megvetette a múzsákat, sosem írt verset s nem játszott hangszeren, most éppen ezt kezdi gyakorolni. Hogyhogy éppen most erre vetemedett – kérdezi Kebész, az egyik jelenlévő. Mire Szókratész azt válaszolja, hogy álmában megjelent Apollón és megfeddte, hogy elhanyagolja a múzsákat. S ezért ezt a hiányt halála előtt még ki akarta pótolni. Megjegyzi, hogy a költőnek mesét kell megverselnie, nem gondolatmeneteket, ezért kezdett hozzá az aiszóposzi mesék megverseléséhez.

Ugye érzitek, Szókratész érzékeltetni akarja, hogy abba, amit ma a másik világról fog elmondani, a „múzsák" is belejátszanak? Hogy egy gondolatot is lehet „megverselni", de attól még igaz gondolat marad?

Végül megjelenik a főtéma, a halál. A „téma", persze, itt nemcsak téma, hanem realitás. Egy olyan ember beszél a halálról, aki szellemi ereje teljében rövidesen meg fog halni. Azok, akik körülveszik a halálraítéltet, a halálraítéltért rajongó tanítványai, barátai. Legszívesebben sírni szeretnének, jajgatni, mint az asszonyok, de a halálraítélt ezt nem engedi. Szokásos kérdés-felelet játékba kezd, méghozzá a halál, a meghalás „témájáról". Az idős filozófus derűs a halál előtti órákban, és fel akarja deríteni ifjú tanítványait.

Az egész dialógust, az eddigiektől eltérően, egyfajta fennkölt, kissé patetikus hangvétel jellemzi, amit a helyzet, a körülmény, ahogy a pszichológiai hatás is indokol. Ez a Szókratész (Platón Szókratésze) az egybegyűlteken kívül és felül az utókorhoz is beszél (ahogy az *Apológia* Szókratésze is tette), ugyanakkor minden emberhez halála pillanatában.

Először az öngyilkosság kérdését veti fel Szimmiász. Szókratész megegyezik a kérdezővel abban, hogy az istenek viselik gondunkat s így nem ildomos a halálunkat magunknak előidéznünk.

S most jön a főtéma: a filozófusok szívesen halnak meg. A beszélgetés arra ad választ, hogy miért. (A harmadik szemeszterben meg fogom említeni az ezzel a művel vitázó írást, Adam Smith beszámolóját Hume, az ateista filozófus, jó haláláról.)

Szókratész előzetes válasza a „miért halok meg örömmel" kérdésére úgy hangzik, hogy tudja, halála után valószínűleg jó emberek közé fog kerülni, de biztosan jó istenek közé. Hamar azonban, a dolog lényegére térve, azt mondja, hogy a filozófus egész életében a halálra készülődik. Mivel semmi másra nem vágyik, mint a halálra, miért félne tőle?

Mielőtt tovább mennék, megjegyzem, hogy ez a mondat a filozófia egyik legnagyobb félreértéséhez adott tápanyagot. Szókratész a későbbiekben meg fogja mondani, hogy milyen értelemben készül a filozófus egész életében a halálra. Semmiképpen sem a „memento mori" (emlékezzél a halálra) értelmében, semmiképpen sem abban az értelemben, hogy a filozófus folyton a halálra gondolna vagy a halál kérdésén gondolkozna, még csak nem is a „Sein zum Tode" (a halálhoz mért élet) értelmében. A filozófus talán sokkal kevésbé gondol a halálra, mint bárki más.

Miről van hát akkor szó? Hogyan van a filozófus egész életében a halállal elfoglalva? Úgy, hogy gondolkodik. Úgy, hogy nem a test, hanem a lélek (szellem, ész, fronészisz) gondjai foglalkoztatják.

A beszélgetés kiindulópontja, amiben minden jelenlévő megegyezik, hogy a halálban a lélek elválik a testtől. A filozófus pedig egész életében csak a lélekkel foglalkozik, „a gondolkodás által világosodik meg számára bármely létező". (65 c) Mit jelent ez?

Amit hallunk, amit látunk, ahogy látunk, ahogy hallunk – mindez testi tevékenység, de „a hallás", „a látás" lelki tevékenység. A szép dolgok a szem számára szépek, de „a szép" a lélekben lakozik. Tehát mindennek a lényege, mindaz, ami „tiszta", azaz testetlen, a lélekben lakozik. Szókratész szavaival: „ha valaha is tisztán akarunk tudni valamit, el kell a testtől szakadnunk, és csupán a lélekkel kell szemlélni a dolgokat önmagunkban". (66 e) (Ahogy említettem, „a tiszta" fogalmára még nagy filozófiai karrier vár.) Az „önmagunkban" szó értelmezésére nemsokára sor kerül. Egyelőre azonban Szókratész csak azt akarja értelmezni Szimmiásznak és Kebésznek, mit ért azon a mondaton, hogy a filozófus egész életében a halálra készül: egész életében nem a testtel, hanem a testtől a halálban majdan elváló lélekkel foglalkozik. (Zárójelben teszem hozzá, hogy az elvont fogalmak, melyek a dolgok és tevékenységek lényegeként „a lélekben" lakoznak, tehát nem észlelés, hanem gondolkodás tárgyai, ettől még nem azonosak a transzcendentális eszmékkel.)

Most újra nekiindulnak a kérdésnek. Jó, de meddig marad meg a testtől elvált lélek a test pusztulása után? S különben is, mi történik ezzel a lélekkel a halál után?

Néhány hagyományos és ironikus megjegyzés után Hadészról, s az ott esetleg található jó társaságról, amelyek a történelmi Szókratészt idézik, Platón folytatja saját gondolatmenetét. Az új platóni válasz megközelítése több fázisban, több beszélgetésben történik. Először azt vitatják, hogy a dolgok ellentétükből jönnek létre, változnak át, a hideg melegbe és a meleg hidegbe, a nagy kicsibe és fordítva. Így tehát, folytatja nagy bakugrással Szókratész, miután az élő halottá változik, a halottnak is élővé kell változnia. S ezek szerint kell lennie valahol egy helynek, ahol a holt lelkek tartózkodnak, mielőtt új testbe születnének. Hogyan tudhatjuk, hogy lelkünk „megvolt" születésünk előtt is?

Ebből is láthatjátok, miben különbözik a filozófia a preszókratikus bölcsességtől. Amit Püthagorasz egyszerűen kijelent, azt Szókratész-Platónnak be kell bizonyítania. Méghozzá nem valami, már meglévő tudásból, nem közös tapasztalatból kiindulva.

Kebész kérdésére válaszolva, illetve őt visszakérdezve, Szókratész az emlékezetre hivatkozik. Kezdi az asszociációval. Ha egy lantot látok, erről egy lanttal játszó fiúra emlékeszem. El kellett felejtenem ahhoz, hogy emlékezzek, hogy visszaemlékezzek arra, amit egyszer már láttam, de elfelejtettem?

A beszélgetés (most már Szimmiásszal) lassan halad az előre elgondolt célpont felé, mert persze Szókratész már tudja mindazt, amit be fog diadalmasan bizonyítani. A tanulásról beszél. Amit megtanultunk, azt nem akarjuk elveszíteni. S itt megint következik az „ugrás", egyelőre még hipotézis formájában. Ha, mondja, tehát, „ha" születésünk előtt kaptunk ismereteket, amelyeket elfelejtettünk, de most érzékszerveink segítségével megtanultuk azokat, nem visszaemlékezésről beszélünk-e? (75 d) Majd megkérdezi Szimmiászt, vajon azt „választja-e", hogy ismeretekkel jöttünk a világra, melyeket elfelejtettünk? Szimmiász tanácstalan, de csak addig, míg Szókratész fel nem világosítja, hogy saját lelke tudta mindazt, ami a lélekhez tartozik, tehát az elvont fogalmakat és eszméket, s mindezt születésekor a test börtönében elfelejtette.

Itt már megint egy olyan fejtegetésre bukkantunk, amelyre nagyon nagy karrier vár, az úgynevezett „velünk született, azaz tapasztalat előtti a priori eszmék" elméletére. Az újkori filozófia egyik alapkérdése lesz, hogy vannak-e, vagy nincsenek, velünk született eszmék. Nem mindenki tör lándzsát a velünk született eszmék mellett a testetlen lélek feltevésével, mivel számtalan más megoldás lehetséges. De erre majd a harmadik szemeszterben fogok rátérni.

A következő „lépcsőfok" a láthatóság vagy láthatatlanság kérdését érinti. Mint kiderül, a lélek láthatatlan. Kik láthatatlanok? Az istenek (mármint Platón istenei, s nem okvetlenül a görög istenek). Nemcsak láthatatlan a lélek, de nem is összetett (egyszerű), s csak az összetett tud felbomolni – az egyszerű nem? Ergo, a lélek nem bomlik fel sem a testtel együtt, sem utána, azaz mivel felbomolhatatlan, semmikor. (Hadd utaljak megint az „utóéletre", a teológia értelmében a monoteizmus Istene „egyszerű".)

A most következő, Szimmiásszal folytatott eszmecserében Platón saját maga értelmezte, s enyhén komikus mítoszt rajzol fel a lélekvándorlásról, egy kissé Püthagorasz szellemében. Kérdés: melyik lélek milyen testbe jut? A falánk, részeges ember lelke, mondjuk, egy szamárba vagy egy vaddisznóba. S szelíd lelkek az államügyekkel foglalkozó méhekbe, hangyába, vagy újra emberekbe. Ám az istenek közé csak az jut, aki életében filozófiával foglalkozott, mert ő a test börtönében is csak lelkével foglalatoskodott. Itt visszatér a kezdő motívum: miért hal meg Szókratész szívesen?

Kezdődik az újabb nekifutás.

Szimmiász, nem különösen okosan, úgy érvel, hogy az, amit Szókratész az elvont fogalmakról elmondott (csak a lélekben lakoznak), a harmóniára is vonatkozik, mivel az sem a húrokban vagy a fában van, de ráismersz, ha hallod. (Ugye, emlékeztek még Püthagorasz elgondolására a harmóniáról?) A harmónia sok testet (hangszert) nyűhet el, de végül maga is belepusztul, ahogy egy szőttes harmóniája is elvész. Tehát, így Kebész, a lélek több testet nyűhet el, de végül maga is el fog pusztulni.

Erősödik a kontraszt. Szókratész derűs, de ettől a tanítványok nem lesznek derűsebbek. Szeretnének neki hinni, de nem teljesen hiszik, amit mond. Hátha csak őket vigaszalja? S különben mit ér nekik az, hogy Szókratész lelke valahol egy ideig megmarad, ha számukra örökké elvész?

S most egy rövid megszakítással visszatérünk a másik dimenzióba, a történet elmesélésének idejébe. Ekhekratész elégedetlen, nem anynyira Phaidón elbeszélésével, mint inkább Szókratész érvelésével. Ő harmóniapárti, annak ellenére, hogy a harmónia nem valami egyszerű, hanem valami összetett, s rossz néven veszi azt az irányt, amerre a beszélgetés haladt.

Phaidón, az elbeszélő azonban, nem vesz tudomást erről a kérdésről, nem érdemben válaszol, hanem inkább dicséri Szókratészt, hogy nem öntelt, odafigyel a fiatalokra, komolyan veszi őket. Ahogy haladunk, egyre inkább kiderül, hogy Phaidón ugyan igen receptív, de neki valahogyan egyetlen kérdés sem jut az eszébe. S kétkedni sem tud, csak rajongani. A legnagyobb örömöt és meghatottságot benne az váltotta ki, hogy Szókratész jobbján ülhetett, alacsonyabb széken, hogy a Mester a hajába túrt és azzal froclizta, hogy szép haját le fogja vágatni, s közben ő majd csatába indul, mind Szimmiász, mind Kebész ellen.

Most a rajongott Mester hozzáfordul azzal a nem nagyon meglepő felszólítással, hogy ne legyünk gondolatgyűlölők. Hogyan? Szókratész most úgy kezd magyarázni, ahogy egy kisfiúnak szokás: vannak jó és rossz emberek, de a legtöbb a középen áll. Hogy mondod? – kérdezi megint Phaidón. Néhány fordulatos gondolatmenet után, melyben Phaidón még követni tudja, Szókratész megint „felnőttesre" vált, Szimmiászhoz és Kebészhez beszélve. Újra az elbeszélt történet idejébe zökkenünk vissza.

Most válik világossá a dialógus spirális felépítése. Szókratész ugyanis visszatér ahhoz, amiben egyszer már megegyeztek, s egy olyan kérdéshez is, amelynek elemzését megszakították. Úgy tér vissza ezekhez, hogy gyorsított tempóban a cél felé halad. Ő is, mi is, tisztában vagyunk az idő korlátozottságával, addig kell a dialógust befejezni, amíg Szókratész él.

Megegyeztek abban, hogy a tanulás (tudás) visszaemlékezés, de nem a harmónia kérdésében. Úgy tűnt, hogy a harmónia valami összetett, de nem az, mert előbb volt a harmónia fogalma, mint a harmónia. Az előbbi az egyszerű, az utóbbi az összetett. S egyik harmónia sem kevésbé harmónia, mint a másik, mert mindkettő harmónia. S egyik lélek se inkább lélek, mint a másik, mert mind együtt és külön-külön is lélek. Minden lélek teljességgel összhang, mert minden lélek teljességgel lélek. (A szövegből kiderül, hogy ez Homérosz egy versének cáfolata is, de ezt most

passzolom, mert Platónnak Homéroszhoz s általában a költészethez való viszonyáról nemsokára amúgy is beszélni fogok).

Kitérő következik, vagy legalábbis egy látszólagos kitérő: Szókratész röviden elmondja gondolkodásának történetét, már ahogy ezt idős filozófusok, akik végre eljutottak – szerintük – „az Igazsághoz", tenni szokták. Először mindennek az okát a természeti erőkben kereste, majd Anaxagorasz meggyőzte, hogy az ész (*núsz*) mindennek az oka, de az a reménység, hogy itt megtalálta a választ, szintén csalókának bizonyult. Ekkor döntött úgy, hogy abbahagyja a létezők vizsgálatát és a gondolatokhoz menekül. Végül eljutott ahhoz a következtetéshez, hogy minden létező a gondolatban (tehát a szép dolog a szépség fogalmában) részesül. S hol lakoznak a gondolatok? Hol léteznek a gondolatok, melyekben minden dolog részesül? A lélekben. Ergo, a részesedésben találod meg minden dolog okát.

Vissza az elbeszélés idejébe. Ekhekratész elkezd lelkesedni. Hogy ő már ezt mindig is így gondolta, hogy ezt mindenki beláthatja, akinek egy csöpp esze van. (102 a) Platón, persze, itt nagyokat mulat, bár ez a korlátolt és kíváncsi ember is kimondott valami igazságot. Csak az lehet jelentős, annak lehet jelentős befolyása a filozófiában, amit végül is mindenki „természetesnek" ítél. A lelkes Phaidón, persze, jóváhagyja mindezt, s ezzel visszatérünk az elbeszélt időbe. A spirál elérkezik céljához.

Most a párost és a páratlant kezdik „megvizsgálni". Ahogy az, ami nem páros, az páratlan, úgy az, ami nem halandó, az halhatatlan. A lélek halhatatlan s így elenyészhetetlen, s ezzel örökkévaló. Nos, a halhatatlan nem okvetlenül örökkévaló. Mondjuk, a görög istenek halhatatlanok, de mivel születnek, nem örökkévalók. Platón még többször neki fog veselkedni ennek a kérdésnek.

Milyen következtetéseket kell ebből levonni? Platón itt megint visszatér, mint korábban és későbben is, egy maga értelmezte mítoszhoz. E nélkül ugyanis a lékek halhatatlanságának tana önmagában semmiféle következtetéshez nem vezetne a földi életre vonatkozóan. Ehhez mindig szükség van (és lesz) a túlvilági jutalom vagy büntetés feltételezésére, jobban mondva, hitére.

Már itt is, mint jóval később Danténál, kapunk leírást a pokolról, a purgatóriumról és a paradicsomról. A legmagasabb jutalom, mondanom

sem kell, a túlvilágon a filozófusra vár, aki itt, ezen a földön, úgy él, mint egy idegen.

Eddig tart a beszélgetés. Majd megjelenik Kritón, és megkérdi, hogy mivel állhat még Szókratész szolgálatára, hogyan temessék el? Mint várható, ez Szókratészt cseppet sem érdekli. Megint megjelennek az asszonyok és a gyerekek, majd behozzák a mérget. Szókratész egyből lehörpinti. A tanítványok, a barátok zokogni kezdenek, Phaidón is, amíg Szókratész rájuk nem szól.

Ekkor kér a haldokló Szókratész mégis valamit Kritóntól. Ezt a mondatot azóta is, sok ezerszer idézték: „egy kakassal tartozunk Aszklépiosznak; adjátok meg, és el ne mulasszátok." (118 a) Értsd úgy, meggyógyultam, ezt az egészség istenének, Aszklépiosznak köszönhetem, s ezért kérlek, szokás szerint áldozzatok fel neki hálából egy kakast. A halál a test börtönéből való kiszabadulás, a gyógyulás.

Értem, jól értem, miért volt ez a dialógus a keresztény gondolkodók számtalan generációjának a kedvence. Bevallom, hogy nem az enyém. Én jobban szeretem a *Védőbeszéd* (*Apológia*) igazi Szókratészét.

Az *Állam* második könyve, amivel gondolatmenetemet folytatom, azaz inkább megkezdem, azzal indul, amivel a *Gorgiasz* és a korábban keletkezett első könyv (Szókratész vitája Thraszümakhosszal) abbahagyta: miért jobb az igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni?

Itt (ahogy a *Politeiá*ban általában) a két főszereplő, persze, Szókratész mellett Platón két féltestvére, Glaukón és Adeimantosz. A vita ott kezdődik, hogy ők nincsenek megelégedve a Thraszümakhosszal folytatott csörte végeredményével. Szerintük Szókratésznek nem sikerült bebizonyítania, hogy jobb igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni. Így, provokációképpen, Szókratész ellenfeleinek oldalára állnak, s mellettük hoznak fel, a régiek mellett, új érveket is. A már ismert empirikus érv után (minden ember inkább elköveti az igazságtalanságot, minthogy elszenvedné), bevezetik a diskurzusba a lenni és látszani különbségét. Azaz nem kell igazságosnak lenni, csak igazságosnak látszani. A legnagyobb sikert azok aratják, a legjobban azok járnak, akik igazságtalanok, de igazságosnak látszanak.

Mondanom sem kell, hogy annak a fontossága, hogy minek látszunk, esetleg éppen szemben azzal, amik vagyunk, amit teszünk, máig is nagy szerepet játszik az „államban", azaz a politikában.

Nos, a kérdésfeltevés síkján Szókratész most sem tud ezekre az érvekre meggyőző ellenérvvel válaszolni s így, mint ezt már említettem, más síkra tereli a beszélgetést. Mielőtt a felmerült kérdést eldöntenénk, mondja, az igazságosság kérdését ott kell megvizsgálni, ahol könnyebben tetten érhető, „nagyban", azaz az államban. S csak majd azután a lélekben.

Platón, mint említettem, spirálisan építkezik. Vissza-visszatér a már megszakított gondolatmenethez.

Nem fogom ebben az esetben a dialógust mindig követni. Azaz egyrészt követem, másrészt a különböző szakaszokban vissza-visszatérő kérdéseket igyekszem együtt bemutatni.

Itt, azaz a második könyvben kezdik a beszélgetőpartnerek, elsősorban Szókratész, aki most már inkább felel, mint kérdez, felépíteni az igazságos állam modelljét.

A könyvnek ez a része, pontosabban az a része, mely a szoros értelemben vett „ideális" államot vázolja fel, adott, később, főleg a modern időkben, szélsőséges értelmezésekre módot és okot. A késő ókori és középkori platonisták (s az arisztoteliánusok közül is nem egy) ezt tartották Platón főművének. S többnyire úgy olvasták, ahogy írva volt. Hegel azt tekintette ezen „objektív idealista" építmény legfontosabb gondolatának, hogy ahogy isten a világot kormányozza, úgy kormányozza a filozófus az államot. Szerinte ez az egész könyv voltaképpen a filozófiáról szól. Ebben van valami. Platón minden műve voltaképpen a filozófiáról szól. S a filozófia valóban világteremtő, hiszen olyan világot teremt, amilyet csak akar.

Ahogy már említettem, minden metafizikus rendszer egy világ. Marx úgy vélte, hogy Platón állama az egyiptomi kasztrendszer athéni idealizálása. Ebben is van valami. Platónt kétségbe ejtette az a valóban nem vidám látvány, ahogy az athéni poliszdemokrácia széttépte önmagát, elvesztve hatalmát és jelentőségét. A keleti birodalmak közül Babilónia, Asszíria rövid életű nagyságnak örvendtek, míg Egyiptom hosszú ideig stabil nagyhatalom maradt, nemcsak létét, de jelentőségét is megőrizve. Ezt a stabilitást Platón úgy láthatta, szigorú „kasztrendszerének" (nem pontos szó) köszönheti. Karl Popper *A nyitott társadalom és ellenségei* című hatásos könyvében, mint említettem, Platón államát tekinti a totalitárius államtípus első modelljének.

Egy filozófiai építményt a modernség előtti időben nemcsak művelődési szempontból, hanem pragmatikus modellként is olvasták. A modern világ szemlélete azonban történelmi, azaz egy filozófiai művet két szempontból is olvasunk együtt és egyszerre. Hogyan fejezte ki a nevezett filozófus saját korát fogalmakban, egyfelől, s mi az, ami számunkra ma fontossággal, jelentőséggel bír, másfelől?

A második kérdésre a válasz egyszerű. Minden olvasónak más, de a mai olvasónak legkevésbé az „ideális" állam szerkezetére vonatkozó elképzelések. A *Politeia* olyan gazdag könyv, hogy abban mindenki megtalálhatja saját gyönyörűségét.

Ha az első szempontból olvassuk Platón „államát", az a kérdés, hogy vajon megértjük-e az egész „projektet" saját világa szempontjából. Egy olyan világ szempontjából, amely nem ismerte a haladás fogalmát, ahogy a történelmi jövő dimenzióját sem. Csak megismételhetem, amit fiatal koromban elgondoltam és leírtam: Platón kérdése az volt, hogyan lehet egy poliszt stabil építményként fenntartani, hogyan lehet „állandósítani"? Ő azt a választ adta: úgy, hogy ellehetetlenítjük a konfliktusokat. Platón valóban olyan államot „épített" fel gondolatban (ahogy már a filozófusok szokták), amelyben konfliktusnak nincs helye. Ebben azonban magát látszólag ellentmondásba is sodorta. Mitől bomlik fel mindenekelőtt a polisz? Attól, hogy mindenkinek lehetősége van nemet mondani: „nem ez jó, valami más lenne jó", „nem ez igaz, ez csak vélemény, valami más az igazán igaz". Ezt a beszédmódot felvilágosodásnak is nevezhetjük. Ezt honosították meg a szofisták. Ezért (is) volt Platón a szofisták legnagyobb ellensége. Vajon mit csinál a filozófia? Nemde, mint az első felvilágosodás egyik ivadéka, nem éppen ugyanezt? Mit bizonygat Szókratész? Azt, hogy amiben ti hisztek (például azt, hogy igazságtalanságot elkövetni jobb, mint elszenvedni), puszta vélemény, s mi filozófusok, az igazi tudást állítjuk veletek szembe. Azaz a filozófia annak a felvilágosodásnak a szülötte, mely felbomlasztja a hagyományokat s valami mást állít a helyére.

Nos, ezzel Platónnak nem mondunk újat. Hiszen, többek között ezért javasolja ideális államának királyaiként a filozófusokat. Az ő privilégiumuk kérdezni és felelni, az ő privilégiumuk nemet mondani. Másoknak erre lehetőségük sem nyílik. S ahol nincs lehetőség, ott szükséglet sin-

csen. Szókratészt, a filozófust, kivégezték, mert nemet mondott, de hogyan történhetett ez? Úgy, hogy a műveletlen, gondolat nélküli, kapzsi, igazságtalan plebs uralkodott. Platón trónra emeli Szókratészt. Ő dönti el, hogy kik legyenek a város istenei, s hogy kik nem lehetnek.

Lehet ezt totalitárius modellnek tekinteni? Hogy Heidegger stílusában válaszoljak nektek: semmiképpen sem. Ahhoz, hogy totalizáljunk, pluralizmusnak kell léteznie, hiszen a pluralizmus az, amit totalizálunk. A régi hellén városokban nem volt pluralizmus, pontosabban szólva bizonyos pluralista tendenciák csak válságkorszakban léphettek fel. Amiért egy jó, modern liberális haja mégis az égnek áll, mikor az állam egyik vagy másik passzusát olvassa, igaz. Használjuk a fésűnket!

Mivel az állam szerkezete és a lélek ezzel párhuzamos szerkezete s a „két világ" metafizikájának első megalapozása nem elsősorban politikai kérdés, Platón politikai filozófiáját nem itt, hanem a hetedik előadásban fogom kissé közelebbről szemügyre venni.

Megint csak elöljáróban jegyzem meg, hogy Platón egy csepp kétséget nem hagy abban a vonatkozásban, hogy ezt az államot a filozófusok ötlik ki, tehát, hogy egy ilyen állam az úgynevezett valóságban nem csak hogy nem létezik, de nem is létezhet. Tehát, hogy ez egy transzcendentális polisz. Most nézzük meg milyen is ez a transzcendentális polisz?

A transzcendentális polisz szerkezete a munkamegosztásra épül. Az egész építmény (mert építményről van szó) a társadalmi munkamegosztásra, a legalsó kaszt ezen felül a technikai munkamegosztásra.

Minthogy minden premodern társadalmi szerkezet piramis alakú, ez önmagában még semmi különös. Ami különös, az a részletekben lelhető fel.

A három kaszt (nevezzük őket így) a következő: a kézművesek, illetve földművesek kasztja, erre épül az úgynevezett őrök, tehát az erőszakszervezetek kasztja, s legfelül az uralkodók, mint kiderül, elsősorban a filozófusok kasztja. Minden kaszt egy-egy erényt testesít meg: a legalsó kaszt a mértékletesség, a középső kaszt a bátorság, a legfelsőbb kaszt a bölcsesség erényét. Ennek a három erénynek teljes harmóniája „adja ki" a negyedik erényt: az igazságosságot. Az államberendezés, mint a három említett erény harmóniája, maga az igazságosság. Az igazságos államban mindenki igazságos, minthogy mindenki saját munkáját végzi, s saját

erényét testesíti meg. A társadalmi munkamegosztás tehát egyben az erények munkamegosztása is.

A technikai munkamegosztás azonban csak a legalsó kasztra, a termelők kasztjára vonatkozik. Itt mindenki egész életében csak egyfajta munkát végezhet. Mondjuk a kovács kizárólag kovácsmunkát, a cipész csak cipészmunkát, a juhász csak juhtartást. A legalsó kaszt tagjainak lehet magántulajdonuk, de csak közepes mértékben, mivel mind a szegénység, mind a gazdagság tönkreteszi az államot. Éppen ezért lesz a mértékletesség éppen az alsó kaszt erénye. Nem világos a szövegből, hogy e kaszthoz tartozók tarthatnak-e rabszolgákat? Platón világos egy kérdésben: hellén rabszolgák nem tűrhetők az igazságos államban. Ettől még tarthatnak barbár rabszolgákat, de valószínűleg ezeknek állami rabszolgáknak kellett lenniük. Ez a szigorú munkamegosztás két célt is szolgál. Az első az „output" növelése (hiszen a másik két kasztot el kell tartani), a másik az egymásra való utaltság, a versengés és a konfliktusok kikerülése érdekében.

Platón nem sokat foglalkozik a legalsó kaszttal, annál többet a két „felsővel", legtöbbet éppen az őrökkel.

Mielőtt rátérnék az érdekesebb fejtegetésekre, még visszautalnék egy korábbi dialógus (*Gorgiasz*) fontos kérdésére. Ugye, emlékeztek arra, hogyan vitatkoznak arról, hogy az erények kialakulásában vajon a természetnek vagy a törvényeknek van alapvető szerepe (*phüszisz/nomosz*)? Nos, úgy tűnik, hogy a *Politeiá*ban Platón végképpen eldönti a kérdést: minden a törvénytől, az államberendezkedéstől függ. Aki kézművestől születik, az mértékletes lesz, aki őröktől az bátor, aki filozófusoktól, az bölcs. Ez bizony nem esett messze az akkori felfogástól. Majd látni fogjátok, hogy Arisztotelész természetesnek tartja, hogy az egyik ember szabadnak születik, a másik rabszolgának.

De Platón ezzel nincs teljesen megelégedve, biztosan sok nemes szülő nemtelen gyermekét látta maga körül. Hogy ezen a dolgon segítsen, kitalál egy mítoszt. Többféle színű (nemességű) lélek van: arany, ezüst és vas (vagy bronz) lélek. Feltesszük, hogy az alsó kaszt tagjainak általában vaslelkük van, de mégis előfordul, hogy egy vaslelkűnek születik egy ezüstlelkű gyermeke. Az nem maradhat az alsó kasztban, hanem őrnek kell lennie. S még az is előfordulhat, hogy egy aranylelkű filozófusnak ezüstlelkű fia születik. Az bizony nem maradhat államférfi, hanem őrként kell

majd működnie. Azaz, Platón némi teret enged a mobilitásnak, a *phüszisz*nek tett engedményképpen. Később még rátérek a *phüszisz*nek tett engedmény „biopolitikai" vonzatára.

Az őrök, azaz fegyveres erők nevelésére, mint már említettem, Platón nagy gondot fordít az „ép testben ép lélek" elve alapján. Megtudjuk, hogy milyen sportot kell gyakorolniuk, milyen dalokat kell énekelniük (s melyeket nem szabad), milyen hangszeren szabad és tilos játszaniuk stb. Megkíméllek Benneteket mindezen előírások felsorolásától. Hogy röviden összefoglaljam (Platón egyik hasonlatával), az őröknek olyanoknak kell lenniük, mint a kutyáknak: dühvel, haraggal támadni az idegenre, farkukat csóválni, barátságosnak lenni az ismerőssel, sajátjaival.

Az őrökre vonatkozó egyik legtöbbet vitatott kérdésről azonban muszáj beszélnem.

Az őröknek nem lehet magántulajdonuk. Platón úgy véli, ahogy mindmáig egyesek teszik, hogy a magántulajdon minden rossz, minden bűn forrása. A tunyaságé, a vetélkedésé, a gazdagságé és a szegénységé. Az őrök egymás testvérei, a magántulajdon egymás ellenségeivé tenné őket. A poliszt fenyegető legnagyobb veszély a polgárháború. Ha nincs magántulajdon, megszűnik minden viszály forrása.

Az őrökre vonatkozó előírások közül azonban nem ez a legmeglepőbb, hanem az, hogy a nők ugyanúgy alkalmasak az őrök kasztjába, mint a férfiak. Nő, mint katona! Ez nemcsak Platón idejében volt hallatlanul merész gondolat, hanem egészen a mi korunkig is az

Platón úgy gondolta, hogy a nők mindenre képesek, amire a férfiak képesek. Hogy kisebb testi erejüket bőven kárpótolja ügyességük. Miért ne gyakorolnák ők is ugyanazokat a sportokat, mint a fiúk? Mért ne sportolhatnának meztelenül együtt fiúk és lányok? A férfi és nő közötti egyetlen különbség Platón szerint, hogy a férfi nemz, a nő meg szül. Ez *phüszisz*, azaz természettől van. Minden más *nomosz*, azaz a rossz törvény következménye. Azé a törvényé, mely magántulajdonon alapul. Mivel az őröknek nincs magántulajdonuk, a nő, aki a rossz törvények idején magántulajdon, most, az igazságos államban köztulajdonná válik. Nőközösség és gyermekközösség – egyenesen következik a magántulajdon megszüntetéséből, de ne úgy képzeljétek el a nőközösséget, hogy mindenki mindenkivel, kedve szerint. Nem, itt a fiú és lány ünnepélyes „egyesítése"

egészséges gyermekek születésének kedvéért történik. Tehát nem lehet csak úgy össze-vissza, illetve csak a női változás kora után szabad a gazda. A város vezetői döntik el, hogy ki kivel alkalmas a leginkább egészséges gyermekek világra hozatalára. A születendő gyermekek mindenki gyermekei lesznek. Közösen is nevelik őket.

Íme, Platón genetikai elképzelése, azaz biopolitikája. Bár nem fajelméleti alapon történik, mégis a későbbi negatív utópiákat idézi fel. Nem áll olyan messze azoktól a híres, esetleg Nobel-díjas genetikusoktól sem, akik manapság azt javasolják a nagylelkű férjeknek, hogy engedjék feleségüket zsenik spermájával megtermékenyíteni Európa genetikai állományának tökéletesítése céljából.

Mi hiányzik akkor még ehhez a valóban „zárt társadalomhoz"? Az ideológia. S Platón.

Mitől lesz azt ember irigy, rossz, hiú, bosszúálló, ha nincs magántulajdon s mindenki a maga munkáját végzi? A rossz példától. S mi adja a rossz példát? A művészetek, s mindenek előtt az irodalom.

Tekintsük át az Athénban divatozó irodalmi alkotásokat. Itt van azonnal Homérosz, aki rettenetes hazugságokat terjeszt az istenekről. Az ő istenei bosszúállóak, paráználkodnak, hazudnak. Ha egy ifjú ember Homéroszt vagy Hésziodoszt olvas, olyan lesz, mint azok az istenek. Isten jó, és csak a jónak lehet forrása. Mindazokat az irodalmi műveket, melyek rossz színben tüntetik fel az isteneket, ki kell tiltani az államból. Csak azokat a passzusokat szabad meghagyni belőlük, melyekben az írók a barátságot, az összetartást s főleg a bátorságot dicsőítik.

Hogy modern nyelven beszéljek: Platón államában az ifjaknak csak „pozitív hősöket" szabad bemutatni. A rossz erkölcsűeket még 16 éven felülieknek sem, kivéve akkor, ha azt is ábrázolják, hogy elnyerik méltó büntetésüket. Kitiltja az államból nagy szenvedélyek bemutatását, a halálfélelem ábrázolását, azaz minden hazugságot. Hazudni csak az állam vezetőinek szabad, az állam javának céljából.

Platón cenzúrája radikális. Kiirtja államából mindazt, ami Athén dicsősége volt és maradt: a tragédiát és a komédiát. A cenzúra mindenoldalú. Az anyákat és dajkákat figyelmeztetik, hogy csak megengedett meséket mondjanak gyerekeiknek, s így a forgalomban lévő mesék többsége kidobandó. Megemlíthetnék számos eltiltott dallamot is, de gondolom

ennyi elég. Azaz elég lenne, ha nem éppen itt, a cenzúrázás hevében fejtené ki Platón azt az esztétikai elméletet, amelynek hatása – megint – egyszer a mi korunkig is elér. Ezt a *mimészis* (az utánzás) elmélete.

A költő elbeszél. Hogyan beszél el? Vagy egyszerűen, vagy utánzással. (392–393) Egyszerűen az beszél, aki a maga nevében mond valamit. Utánzással az, aki valaki mással mondat el valamit. Minden dráma – utánzáson alapul, a színészetről nem is beszélve. A drámaíró (mondjuk Szophoklész) egyszer Antigonét beszélteti, majd Kreónt. Azaz utánozza Antigonét és Kreónt, holott ő egyik sem közülük. Nemcsak szavaikat, de cselekedeteiket is utánozza, mintha ő az lenne, aki nem ő.

Ezt Platón rossz szemmel nézi. Miért? Mert egy lélekben nem „lakhat" több lehetőség. Az igaz lélek nem tűri a sokféleséget. Az igaz ember egyetlen személyiség, nincs lehetősége hogy más legyen (ne legyen más!), mint ami. Ergo, nem bújhat bele másnak a bőrébe anélkül, hogy ne hazudna.

Mondanom sem kell, hogy Platón ezekben a passzusokban önmagát is igazolja. Igaz, ő is bűnös a mimézis gyakorlásában, de ezt csak azért teszi, hogy főhősének, a tökéletesen jó, példamutató, „egyszerűen" bölcs embernek mindenoldalú fölényét bemutassa. Célja tehát erkölcsnevelő. Igaz, nem tenne jót az őröknek, ha akár az ő írásaival is megismerkednének. Ezt az államvezető filozófusok tegyék.

A munkamegosztás követelménye ezekben a fejtegetésekben is szerepet játszik. Komédiát és tragédiát ne írjon ugyanaz a költő! (Ugye, emlékeztek még *A lakoma* befejezésére, ahol Szókratész éppen azt fejtegette, hogy ugyanaz az író írjon komédiát és tragédiát?) Ne játsszon ugyanaz a színész tragédiában és komédiában. Lehetetlen sokfélét utánozni. Nem engedhető meg olyan előadás sem, amelyben hangot, hanghordozást változtatnak.

Egyelőre az esztétikai fejtegetés pedagógiai célokat szolgál. Az őrök csak erényes embereket utánozhatnak. Ha valaki megszokja, hogy erényes embereket utánozzon, akkor erényes is lesz. Ezért csak olyan elbeszéléseket halljanak, amelyek erényes emberekről szólnak. (Különben a megszokás szerepének fontossága a nevelődésben valóban fontos megfigyelés.)

A sokszor említett spirális szerkesztés során a művészet mint utánzás elmélete másodszor is színre lép, most már az ezt megelőző idea-elmé-

lethez kapcsolódva és a már szintén korábban kifejtett, lélekre vonatkozó fejtegetések (a lélek halhatatlansága) lezárását megelőzve, az utolsó, tizedik könyvben (595 a–608 b).

Mi a költészet célja? A jóra való nevelés. S mi akadályozza abban, hogy a jóra neveljen? Az utánzás.

Jól tudjátok, hogy az első gondolat (a művészet célja a jóra való nevelés) mindmáig erősen él a köztudatban, a cenzúrázó hatóságok elméjében és gyakorlatában. Voltak korok, amikor az „eretnek" írásokat máglyára vetették, s gyakran azokkal együtt, akik írták vagy birtokolták azokat. Ma, glóbuszunk több pontján, ha nem is éppen máglyán, de szintúgy kivégzik őket. Civilizáltabb országokban és korokban efféle eretnek s erkölcstelen művek nem találtak kiadóra s letiltották azokat a színpadról. Az én ifjúkoromban a titkosrendőrség óvott meg bennünket a tiltott gyümölcstől.

A második gondolat (a művészet nem más, mint utánzás) azonban nem okvetlenül kapcsolódott az előbbihez, mint említettem, már Arisztotelésznél sem, s mindmáig vitatott maradt. Vannak mindmáig hívei, akik a mimézis elméletét a visszatükrözés ismeretelméleti fogalmához kapcsolják, Diderot-tól Lukácsig, s vannak, aki ez ellen az árukapcsolás ellen tiltakozva a gondolatnak más értelmet adnak, mint Heidegger. Ahogy vannak olyanok is, akik az egész mimézis-elméletet radikálisan a lomtárba hajítják.

A tizedik könyvben Platón (Szókratész nevében) az utánzás fogalmát a lét három formájának megkülönböztetésére vonatkoztatja. Mint oly sokszor, most is köznapi példával kezdi. Van sok ágy és sok asztal, de „az ágy" és „az asztal" csak egy van. Egy fogalomhoz tartoznak mindazok a dolgok, amelyeket e fogalommal jelölünk. Minden dolognak csak egy fogalma van. A mesterember azonban egyszerre mindig egyet készít, azaz egy asztalt, egy ágyat.

Van azonban egy olyan mesterember is, aki minden dolgot el tud készíteni, az egész természetet beleértve. Ez a festő. Mindenki, aki bármit lefest, erőfeszítés nélkül létre tudja hozni a dolgokat, melyeket lefest. A kérdés csak az, hogy ezekre a székekre nem lehet leülni, ezekre az ágyakra nem lehet lefeküdni, ezek alatt a fák alatt nem lehet lepihenni. (Ugye, ismeritek Magritte festményét, mely egy pipát ábrázol azzal a felirattal, „ez nem egy pipa". Ezt és az erről írt Foucault-esszét csak azért

említem meg, hogy ne hajítsátok Platón elméletét a papírkosárba, mielőtt gondolkoztatok volna rajta.)

Tehát a festményen található dolgok nem valóságosak. A festmény nem valóság, csak hasonlít arra, mivel annak a képmása. Valaminek látszik, de nem az. (Ugye, emlékeztek még arra a fejtegetésre, hogy igazságosnak kell lenni, nemcsak annak látszani?)

Az ágy tehát háromféleképpen létezik.

Úgy, mint „az ágy", ezt isten alkotta, maga „a Létező", a Lényeg, azaz a transzcendentális ágy. Platón nem tesz különbséget az ágy és az ágyság, az asztal és az asztalság fogalmai között, már azért sem, mert ezek a fogalmak az elvont fogalmakat (jóság, szépség) példázzák.

Második fokon léteznek az egyes ágyak, amelyeket az asztalos készít, s amelyekre ráfeküdhetünk (empirikusan létező).

Végül a festő által festett ágy a létezés harmadik, legalsó fokán. Filozófiai nyelven: lényeg, jelenség, látszat. A festő és a költő nem az Ősvalóságot utánozza, hanem a második valóságot, azaz a Jelenséget.

Platón elmélete mindenekelőtt ezen a ponton bukik meg. A művészet – már Arisztotelész szerint is – inkább ragadja meg az „Őslétet", a lényeget, mint a mesteremberek készítette bármely használati tárgy. Éppen azáltal „utánozza" az Őslétet, hogy az általa ábrázoltak nem használhatók.

Térjünk vissza Platónhoz. Mivel a poéta háromszoros távolságra van a Létezőtől, még csak nem is mesterember. Hiszen nem tud semmit előállítani, csak mindennek a látszatát. S mivel látszatot állít elő, nem tud különbséget tenni igaz és hazug között. Hazug költő, mint tudjuk, Homérosz. Az érvelés visszautal, többek között, a korábbi, már említett fejtegetésre is. Homérosz nem volt hadvezér, sem államférfi, sem azok tanácsadója – ő ezeket csak utánozza. Nem tud semmit arról, amit ábrázol, mert nem „csinálta" azt, mert ő nem „az". A költő csak utánzója az Erény árnyképének – minden költészet látszat. Puszta játék.

Platón azonban ezzel még nem elégszik meg, hanem rátér a művészi hatás kérdésére, arra a kérdésre, mely azután Arisztotelésznél olyan nagy szerepet fog játszani, s amit mi *recepció*nak, befogadásnak nevezünk, Platón pedig „haszontalan ivadéknak".

Mire hat a költészet? Mondjuk a dráma? Nem a bölcsességre, hanem a lélek „alsóbb" rétegeire. Itt kapcsolja össze Platón szorosan a mimé-

zis-elméletet a művészet céljáról alkotott elképzelésével: a cél egyedül az igaz tudás és így az erény bemutatása lehet.

Hogy ezt a szakaszt megérttessem, vissza kell térnem a mű egy korábbi fejtegetésére, melyre azonban Platón még később újra vissza fog térni. A lélek „részeiről" van szó. A lélek legalsó része a „vágyódó" lélek. Platón itt egyszerű példával érzékeltet: vágyunk enni és inni. S azt a fontos megjegyzést is hozzáfűzi, hogy a vágy nem azonos azzal, amit manapság sokan „ösztönnek" neveznek. Nem akármit enni, nem akármit inni s akárkivel szeretkezni vágyunk, hanem valamit inni és valamit enni s valaki bizonyossal szeretkezni vágyunk. Ennek a lélekrésznek, mint tudjuk, erénye a mértékletesség. A lélek második (középső) tartománya a „haragvó lélek", mindazt tartalmazza, amit mi manapság érzelmeknek, érzéseknek, indulatoknak neveznénk. Ennek a rétegnek erénye, mint szintén tudjuk, a bátorság. A legmagasabb rétege a léleknek a gondolkodó lélek, a bölcsességgel mint erénnyel. Azt is tudjuk már, hogy e három erény az állam három kasztjának erénye. Elnézést az ismétlésért, de Platón spirális szerkesztési módja ezt elkerülhetetlenné teszi, mert e nélkül, ugyanis nem érthető az sem, amit Platón a művészetek recepciójáról elmond.

Kire hat a költészet? Azaz mire hat a költészet? A lélek alsó rétegeire, még a derék ember esetében is. A mértéktartó együtt fog érezni a mértéktelennel, az ember, aki magán uralkodik, azokkal, akik sírnak, jajgatnak a sors csapásai alatt. Ő szégyellné magát, ha ezt tenné, de együtt érez azokkal, akik ezt teszik. S nemcsak együtt érez, de gyönyörűsége is telik benne. Hadd mondjam tovább: akit sosem árult el barátja, együtt érez azzal, akit elárultak, aki sosem mondott őrültségeket nagy haragjában, együtt érez azokkal, akik teszik, akik sosem fakadnak ellenállhatatlanul hangos nevetésbe, éppen ezt teszik. A polgár zokog a bukott király sorsán, a gyermektelen az apa és anya szenvedésén. S mindebben a hazugságban jól érzik magukat, élvezik.

Íme, Platón tetten éri a művészet nagy varázserejét, de a költészet hallatán, a dráma láttán érzett gyönyörűség Platón szemében éles ellentmondásban van a művészet nevelő célzatával. Ha a szenvedélyekre hatnak, nem mutatják fel az erényt, a jót.

Eljön majd az idő, mikor a művészet legnagyobb erényét éppen abban látják, amiben Platón a bűnét ismerte fel. A nagy szenvedély leplezi le

kicsinyességünket, gyávaságunkat s ad arra példát, ahogy éreznünk kellene. Hadd idézzem megint Hamletet: „Mi néki Hecuba, s ő Hecubának, / Hogy megsirassa?" Követni kell az „utánzó" átkozódót, nem lecsillapítani, hanem megerősíteni szunnyadó szenvedélyünket s azt tettre váltani, méghozzá a gonosz ellen.

Platón olyan élesen látta a művészet (elsősorban a dráma) hatását a befogadóra, ahogy akár utána is kevesen. Miért érzünk egyet Rómeóval és Júliával, holott még csak nem is hasonlítunk rájuk, vagy Caesarral, vagy Caesar gyilkosaival, vagy mindkettővel, holott gondjaikhoz, saját életükhöz, tehát a „jelenséghez" semmi közünk sincsen? Látszólag semmi közünk nincsen, de hol itt a látszat? Ebből most elég, mert Platónról szól az előadás, így hát vissza kell térnem hozzá.

Elhagytuk tehát a két alsó kasztot, megtudtuk, hogyan kell nevelni az őröket és mit kell kiiktatni államunkból. Hátra van még az állam kormányzása. Hogy erre leginkább a filozófusok hivatottak, azt már tudjuk. Az őrök közül az „arany" lelket ígérőket gyerekkoruktól kezdve külön kell tanítani, hogy képesek legyenek az állam kormányzására. Hiszen még az aranylelket is tönkreteszi a rossz nevelés. Azt is tudjuk, hogy a kormányosok erénye a „bölcsesség". A bölcsesség tárgya a tudás, méghozzá a tudás privilegizált formája.

Ugyanis kétféle tudás van: az egyik a változó dolgok tudása, ezt nevezzük véleménynek. Az, amit a világ tudásnak nevez, csak vélemény (*doxa*). A filozófus tudása azonban nem vélemény, hanem igaz tudás, azaz az Igazság tudása, az örökkévaló, nem múlandó dolgokról. A filozófus az örökkévaló igazság szerelmese. Ezért beszélünk *philo-sophiá*ról, tehát a bölcsesség (*sophia*) iránti barátságról vagy a bölcsesség szerelméről. Az emberek, még az okosak és tanultak sem jutnak ehhez közel. Aki közülük a tudást szereti, az a véleményt, nem a bölcsességet szereti. Mint a szofisták. Ezért ők véleményszeretők nem bölcsességszeretők.

Kissé mulatságos a mai olvasó számára (az én számomra is) az a fennkölt pátosz, mellyel Platón a filozófiát és a filozófusokat dicsőíti. S az is, hogy a szofisták az állandó célszemélyek, akikről mindig valami új rosszat kell mondani.

Amint ez ilyenkor történni szokott, Platón fanatikus elutasítása konzerválta magát az elutasítottat. Platónnak „köszönhetik" a szofisták, hogy

ma is minden általam ismert nyelvben használják a „szofista" kifejezést, anélkül, hogy a szó eredetéről fogalmuk lenne. Hozzátenném, hogy a filozófia mai szerelmesei már többször átmentek a szkepszis keresztségén.

Milyen emberből lehet kormányzóképes filozófus? (Előrebocsátom, hogy mivel most a platóni állam felépítéséről beszélek, egyelőre mellőzöm mindazokat a fejtegetéseket, melyekkel Platón a metafizikát egyszer s mindenkorra megalapozza, többek között az úgynevezett barlanghasonlatot. Minderről majd a következő előadásban lesz szó.)

A filozófusokat az őrök közül választják ki, már egész ifjú korukban. Olyanokat, akiknek jó az emlékezőtehetségük (ennek a gondolatnak a későbbiekben még nagy szerepe lesz), bátrak és magasröptű a gondolkozásuk. Úgy kell őket tanítani, hogy a tanulást ne kényszernek érezzék, hanem örömet leljenek benne. A szabad embernek, írja, nem szabad szolgai módon tanulnia. (536 e) A dolgokat összefüggésekben kell elébük tárni, majd a dialektika erejével vallatóra fogni őket.

Tehát mindaz, ami Platón dialógusaiban történik, aminek eddig tanúi voltunk, lényegében nevelőmunka. Beszélgetés során nevelődik igaz gondolkodásra az ifjú, s a már nem is olyan nagyon ifjú, harminc éves ifjú. Beszélgetés során tanul meg saját fejével gondolkozni, tanulja meg, hogy ne tekintse magától értetődőnek azt, amit mások (s mindeddig ő maga is) magától értetődőnek tartanak.

Ez a dialektika, a beszélgetésben történő gondolkozás, valóban a filozófia lényegéhez tartozik, de úgy tűnik, hogy Platónnál itt nem annak lényege, hanem inkább előkészülete. A gondolkodás, a gondolkozó beszélgetés, a dialektika csak bevezetés, bár egyedül méltó bevezetés az Igaz Tudáshoz, az Örökkévaló Dolgokhoz. Indulás a Léthez vezető hosszú és fáradságos úton. S annak is kell lennie. Mert a kormányosnak, a filozófusnak már ismernie kell ezt az Örök Lényeget, hogy a városnak ezek szellemében, tehát az Örök utánzataként adjon törvényeket. S hogy idáig eljusson, legalább 50 évesnek kell lennie. Csak a képesség, a nevelés, a gyakorlat és a kor számít, semmi más. Nők éppen úgy lehetnek várost kormányzó filozófusok (ötvenen felül), mint a férfiak. Feltéve, hogy mindannyian Fölfelé, a fény felé, a Jó felé tekintenek.

A filozófusokat, jegyzi meg Platón, manapság semmire sem becsülik. S ezért is kormányoznak rosszul minden államot.

Vagy kétezer esztendeig képezte viták tárgyát, hogy vajon jó-e vagy rossz-e, hogy a filozófusok kormányozzanak egy államot. S amennyiben jó, vajon megvalósítható-e? Az utóbbi kérdést egy transzcendentális modell esetében filozófiailag nem lehet értelmesen elgondolni, mivel tapasztalhatósága eleve ki van zárva. Csak két kérdést lehet filozófiai értelemben a modellnek feltenni. Utánozható-e, kívánatos-e? Hogy Kant szótárát használjam az első kérdésre vonatkozóan: vajon ez a transzcendentális eszme működhet-e regulatív eszme gyanánt? Megközelíthető-e, utánozható-e? Maga Platón néhol bizonyos hiú reményeket táplált az utánozhatóságra vonatkozóan. Például, ha egy királyfi nagy filozófusi képességekkel rendelkezne és filozófus nevelője volna, akkor talán.

A Város, amelyet Platón, a filozófus alapított, marad filozófiai városnak, az ő városának. S mint már említettem, a filozófus olyan várost, sőt, olyan világot is teremthet, amilyet csak akar. Ahogy a következő előadásban majd látni fogjátok, Platón is egy egész világot teremtett városa számára.

A másik kérdés, melyre még nem próbáltam meg válaszolni az, hogy egy ilyen állam kívánatos-e? Tehát, hogy jó lenne-e, ha megvalósítható lenne? Nos, pontosan ezt a kérdést vitatták Platón államával kapcsolatban, mint már említettem, vagy kétezer évig. S a válaszok eltérőek voltak.

Azonban a modern ember válasza erre a második kérdésre, tehát arra, hogy kívánatos lenne-e egy ilyen állam, egyértelműen tagadó. Isten őrizzen meg bennünket egy ilyen államtól, ahogy isten őrizzen meg Morus utópikus államától is. Más (dinamikus) modellekkel kapcsolatban a kívánatosság kérdését az egyén dönti el. Minél analitikusabb a javaslat, annál inkább tekinthetjük a modell megvalósulását elvileg kívánandónak, mint például Spinoza *Tractatus politicus*a vagy Kant *Örök béké*je esetében.

Ezzel nemcsak befejezem a platóni állam felépítéséről szóló előadásomat, hanem be is vezetem a következőt, a hatodikat, egyelőre anélkül, hogy az *Politeiá*tól végleg búcsút vennék. Arról is szó fog esni, hogyan és miért válik a transzcendentális transzcendenssé. Azaz, hogy hol és hogyan kezdődik a platóni metafizika.



HATODIK ELŐADÁS

Platón első metafizikája. A szintetikus dialógus: *Phaidrosz*. Platón második metafizikája

KEDVES HALLGATÓIM!

Megígértem, hogy egyelőre nem veszünk még búcsút a *Politeiától*, inkább ott folytatjuk, ahol múlt héten abbahagytuk: a platóni állam „királyainál", kormányzóinál – azaz a filozófusoknál. Azoknál, akik a filozófusuk szerint, az Örök Igazság fényében élve nem szívesen veszik magukra a kormányzói feladatot, mert jobban kedvelik a magányt és a barátokkal való bölcs beszélgetést az uralkodás unalmas kötelességeinél. Szívesebben tartózkodnak a „másik világban", mint a közönséges emberek világában. Azonban időnként vállalják a terhes uralkodást az állam biztonsága, harmóniája, az igazság és igazságosság érdekében.

Eddig csak arról nem beszéltünk még, hogy milyen nap sugaraiban sütkéreznek ezek a filozófusok, hogy mi is az a bizonyos Örök Igazság, az a bizonyos Eredeti Lét, amire a filozófus tekint? És miféle az a bizonyos „másik világ", ennek az örök igazságnak az otthona? Most ezeket a kérdéseket fogjuk, hogy Szókratész szavával éljek, megvizsgálni.

Ahogyan a nap megvilágítja a dolgokat, úgy világítja meg a Jó (*agathón*) ideája az igazságot (*aletheia*), ami egyúttal csodálatosan szép. Minden ettől az ideától (a Jó ideájától) származik, nem pusztán a dolgok megismerése, hanem maguk a dolgok, lényegük és létük szerint. Két világ van: az egyik látható, a másik csak ésszel fogható fel. A Jó ideája nem látható, csak ésszel felfogható. (509 a–d)

Hogy mindezt Platón két testvérével megérttesse, ezért számukra Szókratész a „két világ" első következetes bevezetését – modern kifejezéssel – „szemlélteti". Képzeljünk el egy vonalat, mondja, vágjuk ketté a látható világra s a csak ésszel felfogható világra. Az egyiken az ősképek láthatók, a másikon annak hasonmásai. A hasonmás úgy viszonylik az őskėphez, mint a vélemény az igaz tudáshoz.

Most kettévágjuk az ésszel felfogható részt is. Egyik részén itt találjuk a geometriai alakokat, melyek ésszel foghatók fel, de szemléltethetőek. Míg a felső rész szemléltetése lehetetlen. A gondolkodás folyamán alulról felfelé haladunk, míg magukhoz a szemléltethetetlen tiszta fogalmakhoz el nem érünk.

Az egyik vonal kettéválasztása után kettéválaszthatjuk a másik vonalat is, eljutva a tiszta ésszel a tiszta eszméhez. Ebből az következik, hogy négy szellemi képességünk van: az ész, az értelem, a hit és a találgatás (az eredetiben alulról felfelé *eikaszia*, *pisztisz*, *dianoia*, *noészisz* vagy *episztémé*).

Mielőtt továbbmennénk, egy percre meg kell álljunk. Ugyanis ismét valami először történik meg a filozófia történetében – s nemkülönben olyasvalami, amire nagy jövő vár. Platón volt az első (ebben a passzusban), aki az egyes megismerő képességeket (tárgyukkal, vonatkozásukkal együtt) megkülönböztette. Vigyázzunk, nem a lélek felosztásáról van itt szó, hanem a gondolkozó lélek képességeinek megkülönböztetéséről. Különösen az értelem és az ész differenciálása, akármilyen névvel illessük is azokat (mint *noészisz–episztémé*, *episztémé–núsz*, *ratio–intellectus*, *Verstand–Vernunft*), most indul el világhódító útjára egészen *A tiszta ész kritikájá*ig és tovább. A felosztás és a megnevezés is többször változik, már Arisztotelésznél is, de ez most nem lényeges. A lényeges az, hogy a gondolkodás „fakultásai" különbözőek, másra és másra irányulnak, továbbá az is, hogy van közöttük egy legfelső, egy legtökéletesebb, legmagasabb, egy „tiszta", egy halhatatlan lélekrész, azaz fakultás (511 a–e).

Ez a gondolatmenet vezeti be a híressé vált „barlanghasonlatot", azaz a barlang metaforáját. Platón egy ponton úgy érzi – ahogy máskor is tette, és később tenni fogja –, hogy a jó pedagógus egy gondolatot egy hasonlat segítségével jobban meg tud értetni tanítványaival.

Hasonlítsuk össze tehát a „város embereit" olyanokkal, akik egy barlangban élnek. A barlang hátulról nyitott, de ők gyerekkoruktól kezdve

a fal felé fordulva, lekötözve élnek. Így csak a falat láthatják, fejüket még csak nem is forgathatják. A nyitott háttér mögött tűz ég. A nyitott térben, egy alacsony fal emelkedik, ahol különböző emberek és tárgyak mozognak, mint a bábszínházban. A lekötözött emberek ezeknek a báboknak az árnyékát látják az előttük magasodó falon. Mivel ők csak ezeket az árnyképeket látják, ezt tekintik a valóságnak.

Most képzeljétek el, folytatja, hogy az emberek kezéről leveszik a bilincseket, és ezért mozgathatják nyakukat, sőt, hátra is fordulhatnak. Mi történik ekkor? A sötétségből hirtelen a fénysugárba jutva, valóságosabb dolgokat látva hunyorognak, s még mindig azt hiszik, hogy ez nem valóságos. Számukra az, amit a barlangban láttak, az volt a valóságos. Most képzeljétek el, folytatja, hogy valaki (a filozófus persze) vonszolni kezdi őket felfelé, a fény forrásáig, a napig! Mikorra elérnek odáig, akkor az igazság fényében már tudni fogják, hogy ez a „Nap" mindennek oka, és boldogak lesznek. Rácsodálkoznak, s meglátják az igazságot. S mi történne, ha ez az ember újra visszamenne a barlangba és megmondaná a barlanglakóknak, hogy ők nem a létezőt tartják valóságnak, hanem annak az árnyképeit! S ha megpróbálná őket felvezetni? Ugye, akkor akár meg is ölhetik?

A hasonlat üzenete világos. Amit az emberek általában valóságosnak hisznek, az nem valóságos, csak a valóság torz árnyképe. S ha a filozófus, aki meglátta a Napot, az igazi Létet, megpróbálja ezeket az embereket „fölvezetni", akkor meg is ölhetik, ahogy ezt „a" filozófussal, Szókratésszel tették.

Gondoljátok át ezt a hasonlatot!

Kezdjük mindjárt a közvetlen „mondanivalóval".

A filozófus egy olyan ember, aki elszakította saját láncait, s a változó dolgoktól az örökkévaló dolgokhoz, eszmékhez fordult. Ebben az állapotban, a napba (Jó, Igaz) nézve boldog, de fel kell áldoznia boldogságát, leszállni a barlangba, s minden rizikót vállalnia azért, hogy segítsen a fal felé láncolt embereknek a világosság felé fordulásban.

Mindjárt fel fog tűnni Nektek két ellentétpár: sötét–világos, lent–fent.

Az előbbi ellentétpár jellemző lesz minden felvilágosodásra, mindenekelőtt a 18. századi felvilágosító filozófiára. Ezért is nevezték a felvilágosítókat „filozófusoknak". A filozófus az, aki Diderot szerint lámpát gyújt a sötét erdőben.

Ők a 18. században, a sötétségben élők vélt igazságait babonának és előítéletnek nevezték. A papok csalók, mert az, amit ők létezőnek hisznek, s veletek elhitetnek, azért, hogy sötétségben tartsanak, nem létezik. Nem az igaz, amit ti annak hisztek, valami más az igazán igaz, nem az a jó, amit ti most annak hisztek, valami más az igazán jó.

A 18. század felvilágosítói ugyanakkor egy radikális változást is bevezettek a metafizikába, amennyiben a térbeli hierarchiát időbelivé változtatták. A lent/középen/fent helyét a múlt/jelen/jövő foglalja el.

Nincs itt az ideje még arról beszélnem, hogy a „nem ez, hanem az" nyelvjáték a modernitás dinamikájának írható le. Tehát a 18. századi felvilágosodás olyan gondolkodásmódot fogalmazott meg, amely a modern világban általánosodott. Hiszen manapság másról sem hallunk a tudományos vitákban, mást sem olvasunk az újságokban vagy hallunk a rádióban, látunk a televízióban, mint hogy „ami van, az nem", hanem „valami más, az igen". Arra sem térhetek rá, hogy egy ideig mi is, ma is, készpénznek tekintjük, amit nekünk tanítanak, igaznak és jónak, amit környezetünk annak tart, s csak a későbbiekben – ha egyáltalán – fogjuk ezeket az igazságokat kétségbe vonni.

Platón idejében a társadalmi normarendszer majdnem teljesen homogén volt, s Platón semmiképpen nem akarta a homogenitást felbontani, hanem a tartalmát akarta mással helyettesíteni. Ezért is figyelmeztetett arra, hogy harminc éven aluliaknak nem szabad a dialektikus gondolkodást gyakorolni. A dialektika, mint minden tudás kérdőre vonása, ugyanis destruktívvá is válhat, amennyiben felbomlaszthatja a hagyományt.

A homogeneitásnak minden destruktív következménytől való „megtisztítására" szolgált a sötétség–fény mellett a térdimenzió, azaz a lent–fent.

A világ egy épület formáját ölti magára különböző emeletekkel a pincétől a padlásig, azaz a barlangtól a Jó ideájáig.

A barlanglakó ösvénye alulról felfelé vezet. A Jó ideáját nem könnyű megpillantani, de ha látjuk, akkor tudjuk már, hogy az minden jó és szép oka. (516 a–b) (A továbbiakban azt is látni fogjátok, hogy a lélek felépítése hogyan követi az állam mintáját, s milyen szerepet játszik ez a megismerésben.)

Minden metafizika nélkül tettünk különbséget a transzcendentális (pusztán elgondolható) és az empirikus, tapasztalható szint között. Ez önmagában még nem is egy „épület". Miért nem? Azért, mert a pusztán elgondolhatót nem okvetlenül tekintjük létezőnek – különösen nem egy magasabb rendű létezőnek – s a róla való tudást az „igaz tudásnak", az örökké Létező Abszolút tudásának.

Engedjétek meg, hogy előreszaladjak a harmadik szemeszter témájához. Kant a transzcendentális szféra megismerésének igazolását „transzcenzusnak" nevezte, melyben az ész átlépi a saját határát. A határon túl csak hit létezik (de ebbe most nem tudok belemenni).

Platón olyan világépületet teremtett meg filozófiájában, amelyben a pusztán elgondolható lesz a magasrendű Létező, s annak megismerése az Igazság megismerése. S ahogy a 18. századi felvilágosodás a modernitás gondolkodásmódjának formuláját (nem ez, hanem amaz) fejezte ki, úgy Platón metafizikája a későbbi platonista miszticizmus, a keresztény gondolatvilág egyik fontos gondolati magvát is elvetette. Pontosan azt a gondolatvilágot, melyet a 18. század felvilágosodása nem fénynek, hanem éppen ellenkezőleg, sötétségnek fog titulálni.

Mint említettem, a filozófus feladata (melyet csak nagy önfeláldozással teljesít) felvinni a sötétben lakót a világosság fényéhez. Előtanulmányként szükség van matematikára, geometriára, csillagászatra, összhangzattanra. Mindez csak előkészület a dialektikához, a beszélgető gondolkodáshoz.

Nem elmélkedésről van itt szó. A dialektika célja ugyanis a Jó megismerése. Aki a Jó megismerésének szenteli életét, az halála után feltehetően, a Boldogok szigetére jut. Platónnak már korábban is szüksége volt a lélek halhatatlanságának elméletére, hiszen hogyan tudnánk különben visszaemlékezni arra, amit lelkünkkel már a születésünk előtt láttunk? A metafizikai épület megtámasztásának szempontjából a lélek halhatatlanságának tanítása különösen elengedhetetlenné vált.

Tehát ismét visszatérünk az igazságosságra (amivel a dialógus elkezdődött), s a „lenni" és a „látszani" megkülönböztetésre. Mi fontosabb: igazságosnak lenni, vagy annak látszani? Mindenki igazságosnak tartja azt, aki annak látszik, s az igazságos embert igazságtalannak, ha annak látszik. Gondolom, visszaemlékeztek arra, amit a szégyen és a lelkiismeret-furdalás különbségéről korábban elmondtam (a mások tekintete,

illetve a belső hang). Arra is biztosan emlékeztek, hogy az akkori hellén kultúrát szégyenkultúrának írtam le, s hogy – Hegel nyomán – Szókratész *daimonion*ját értelmeztem a lelkiismeret „felfedezésének".

Platónnak tehát szüksége volt valakikre, akik a látszat mögött mindig az igazi valóságot látják. Az istenek előtt, így mondja Szókratész, nem maradhat titokban senkinek „igazi mivolta". Az igazán igazságosakat, erényeseket (bármi legyen is a látszat) szeretni fogják az istenek. S mert szeretik őket, meg is jutalmazzák őket. Mikor? Haláluk után, hiszen a lélek halhatatlan. Hol?

Erre a kérdésre a dialógus befejező szakaszában Szókratész a pamphüliai Ér látomásával válaszol. A látomás nem metafizika, minthogy nem filozófia. A látomás, persze, látomás, de Szókratész úgy vezeti be, mintha tudás vagy legalábbis a tudott megjelenítése lenne. A látomás azt vetíti előre, ami az igazságos és igazságtalan emberre halála után állítólag vár. Megint, most már másodszor, közel kerültünk Dante költészetéhez. Dantétól, s általában a keresztény hittől, Platónt a lélekvándorlás tana választja el (esetleg éppen Püthagorasz nyomán).

Hamlet szerint „onnan" még nem tért vissza utazó, de Platón szerint egyszer mégis. Az a bizonyos pamphüliai Ér visszajött a másvilágból és előadta történetét, mivel éppen ezt a megbízást kapta a túlvilágban.

Én most megtakarítom Nektek az egész látomás újra elmondását, mely erősen a keleti „kultúra" nyomait viseli. Ha ti az egészet ismerni akarjátok, olvassátok el a *614 b*-vel kezdődő szöveget, amely többek között arról is szól, ahogy a földre szánt lelkek életformát választanak maguknak, s többnyire korábbi életformájukat választják vissza. (Akik túl sokat ittak a Léthé vizéből, azok nem fognak visszaemlékezni.) S ahogy az várható, akik a földön igazságtalanok voltak, igazságtalanságuk mércéje szerint szenvednek büntetést.

A végkövetkeztetés, s ezzel a dialógus lezárása, egy Platón féltestvéreihez intézett szókratészi intelem, hogy maradjanak meg a „felfelé vezető" úton, s maradjanak önmagukkal és az istenekkel barátságban, hogy haláluk után boldogok lehessenek.

Az igény, hogy „önmagunkkal" barátságban legyünk, olyan szókratészi örökség, mely az antik korban ismételten fel-felbukkan, hogy majd a modern világban váljék megkerülhetetlenné.

A lélek halhatatlanságával még többször fogunk találkozni. Egyelőre ennyiben hagyom a kérdést.

Ha időtök engedi, olvassátok el a *Politeiá*ból a barlanghasonlatot és, amennyiben kedvetek szottyan rá, tetézzétek ezt meg a *Phaidrosz* elolvasásával.

Phaidrosz.

Platón Phaidroszról, Szókratész fiatal beszélgetőpartneréről elnevezett dialógusa, mit tagadjam, a kedvencem, amivel nem akarlak titeket befolyásolni.

Egyrészt szintetikus jellegű dialógus, azaz szinte minden eddig elemzett kérdést „feldob", hogy váltakozó válaszokat adjon rájuk. Másrészt, igazi dráma, sem nem tragikus, sem nem komikus dráma, de mégis az, mivel két cselekvő karakter egymáshoz való viszonyának, vitáiknak párbeszédben előadott története.

Kerettörténet nincs. A dráma ott kezdődik, hogy Szókratész és Phaidrosz véletlenül találkoznak az utcán, Szókratész megkérdezi a fiútól, hogy hova megy, s ő azt válaszolja, hogy a városon kívülre megy sétálni. Szókratész, aki nem szokta a várost elhagyni most elkíséri Phaidroszt. Nem kell eldönteni, hogy azért, mert tetszik neki a fiú, vagy pedig nevelés céljából, minthogy a kettő nála együtt járt.

A dialógus Platón korai dialógusaihoz hasonlóan kezdődik. (Ezért hitték annak idején, tévesen, hogy azokhoz tartozik. Nem tudom elfojtani az érzésemet, hogy Platón ebben a dialógusban saját személyes érzéseit is megszólaltatta. Fogalmam sincs, milyen ember lehetett Platón, hiába értem meg gondolatait, vagy legalábbis hiszem, hogy megértettem azokat, teljesen idegen marad. Egyedül ebben a dialógusban érzem Platónt, az embert.)

Szókratész (ironikusan) érdeklődik egy Phaidrosz által sokra tartott Lüsziasz nevű rétor beszéde iránt. Lüsziasz remek, bár szokatlan tételét úgy lehetne összefoglalni, mondja Phaidrosz, hogy inkább ahhoz az emberhez kell odaadónak lennünk, aki nem szeret, mint ahhoz, aki szeret. Szókratész (ironikusan) kíváncsi a szövegre, s némi kötözködés után Phaidrosz előveszi s megígéri, hogy felolvassa, de előbb keresnek egy helyet, ahol az Ilisszosz nevű patak partján leülhetnének.

Platón itt, szokásától eltérően, természetköltővé válik. Magunk előtt látjuk a virágba borult platánt, érezzük a szellők susogását, halljuk a víz csobogását és a kabócák csipogását. Mi is leheveredünk a sűrűre nőtt fűben az enyhe lejtőn. Mi is érezzük, hogy egy „mitikus" helyen vagyunk, ott, ahol istenek és szerelmesek járnak.

Mielőtt a füvön letelepednének, elkezd vallani életéről, s legmélyebb egzisztenciáját érintő gondolatairól – az idős filozófus a szép fiatal fiúnak.

Előbb a mítoszhoz való viszonyáról vall. Szép meséknek tartja azokat, de nem hisz bennük. Tudja, hogy sokan természeti erők megtestesítőinek tartják a mitikus alakokat, de neki nincs ideje arra, hogy ezzel foglalkozzon, amíg a legfontosabbat nem ismeri: önmagát. És nem ismeri önmagát. Még azt sem tudja, hogy vajon szörnyeteg-e, vagy pedig egy jámbor ember, akinek isteni elvakultságtól mentes osztályrész jutott. (229 d–230 a)

Itt álljunk meg egy pillanatra. Szókratész, azaz Platón Szókratésze, többször beszél önmaga megismeréséről, s minden esetben valami mást, azaz mást is, mond. Védőbeszédében önmagához való hűségéről beszél, tehát ismernie kellett önmagát ahhoz, hogy önmagához hű vagy hűtlen legyen. Van, amikor a delphoi mondást úgy értelmezi, hogy az ember akkor ismeri önmagát, ha ismeri képességeit és annak korlátait. Ha erre a két előfordulási helyre gondolunk, akkor azt mondhatjuk, hogy bizonyos határig képesek vagyunk az önismeretre. Ebben a két értelemben tehát Szókratész ismerte önmagát. De önmagunkat teljesen megismerni lehetetlenség és képtelenség! Már csak azért is az, mert nem egységes „magunk" vagyunk. Lehet, hogy egy tüzet okádó szörnyeteg meg egy jó, tisztességes, isteni ember – egyszerre vagyunk mindkettő. Mindkettő lelkünkben lakik. S melyik az „igazi" magunk? A nagy drámaírók ezt igen jól tudták. Hamlet sem ismeri önmagát, Lear király sem.

Miután letelepedtek a fűbe a platán alá, Szókratész folytatja a vallomást. A fák és a tájak őt semmire sem tanították, mindent a városban az emberektől tanult. Magát csak azért engedte most kicsalogatni (irónia), mert meg akarta hallani Phaidrosz felolvasásában Lüsziaszt.

Megkíméllek benneteket Lüsziasz beszédétől, azaz Lüsziasz beszédének platóni paródiájától s annak kérdőre vonásától. Inkább ott folytatom, ahol Szókratész maga folytatja.

Szókratésznek nem szokása, hogy beszédeket mondjon. Emlékszünk,

hogy még *A lakomá*ban sem tette ezt, de itt Phaidrosz addig provokálja, ameddig két beszédet is mond, két beszédet a szerelemről. Az egyiket eltakart arccal, a másodikat fedetlen arccal.

Miért takarhatja be az arcát? Hogy Phaidrosz ne lássa. Mi tükröződhetett Szókratész arcán? Szégyen? Vagy vágy?

Íme, az eltakart arccal mondott beszéd:

A „szerelem valami vágy", mondja Szókratész, de „a nem szerelmesek is vágynak arra, ami szép. ... mindegyikünkben két hatalom lakozik": a gyönyörre való vágyakozás és a jóra irányuló meggyőződés. E kettő harcban áll egymással s hol az egyik hol a másik győz. Ha az előbbi győz, akkor a testi szépségre irányul a vágy. A vágy kényszer, egyfajta betegség. S ezért szereti a magánál alacsonyabb rendűt, azaz alacsonyrendűvé változtatja, megalázza kedvesét, irigy rá és másokra, kárt okoz neki. A szerelmes ember tehát szellemi tekintetben, sem mint szerető, sem mint barát nem hasznos. Az efféle szerető a szeretett számára kellemetlen, hiszen nem kellemes együtt lenni egy irigy emberrel, aki engem magával egyenlőtlennek tart, és úgy is kezel. S még rosszabb a helyzet, ha a szerető öreg, hiszen nem szép látvány kedvesének, öregedő teste. Mint farkas a bárányt – úgy szereti ez a szerető kedvesét. (237 d–239 c)

Amikor Szókratész idáig elérkezik, megjátssza, hogy bűnt követett el, s erre *daimonion*ja figyelmeztette. Egy istent szidott: Erószt, Aphrodité fiát gúnyolta. Micsoda bűn! Elmond tehát egy másik beszédet, egy *palinódiát*, Erósz dicséretére. Ezúttal fedetlen arccal.

Ti már, persze, tudjátok, hogy mire megy a játék. A takart arccal elmondott beszédben Szókratész látszólag igazat ad, legalábbis részben, Lüsziasznak, de eddig csak a vágyról, a testi szerelemről beszél. Ezért takarja el az arcát, hiszen azon kifejeződhet a szégyen és a testi vágy. Borítékolhatjátok, már ennyi Platón-ismeret alapján is, hogy a *palinódia* a lelki szerelem dicséretét fogja zengeni, ékes cáfolatául annak, amit Lüsziasz mondott és Phaidrosz felolvasott.

Azt is borítékolhatjuk az előbb olvasottak alapján, hogy a szép Phaidrosz azért provokálta a szerelem témakörében Szókratészt, ebben a költői ligetben, mert el akarta csábítani, s azt is, hogy Szókratész ebben a második beszédben, a *palinódiá*ban, finoman, tapintatosan vissza fogja ezt az igényt utasítani. Noha azért ezt is, ő is, provokációval kezdi. Szókratész:

„De hol van az a fiú, akihez beszéltem?" Phaidrosz: „Ez a fiú mindig itt van melletted, egészen közel, amikor csak akarod."

A fedetlen arccal mondott beszéd egy dicsőítő beszéd (*palinódia*).

Szókratész *palinódiája* kezdetén mintha inkább megerősítené azt, amit eltakart arccal korábban mondott. A szerelem betegség. A legnagyobb javak őrjöngésből fakadnak. A megszállottságnak (*mania*) három formája, illetve tárgya van: isteni megszállottság, múzsai megszállottság és szerelmi megszállottság. A megszállottság „isteni", az istenek ajándéka. (Ma azt is mondanánk, ihlet, intuíció, a tudattalan ajándéka.) Mindhárom esetben vannak a mániáknak puszta utánzói, azaz rossz költők, hamis próféták, hazug szerelmesek. Lüsziasz a hamisítókról beszélt, én, Szókratész, pedig az eredeti isteni adományról.

Az istenek a szent őrületet legnagyobb boldogságunkra adták. Ez az isteni mánia a lelkünkben lakozik.

Nos, itt már helyben vagyunk – megérkeztünk a lélek lényegének taglalásához. (244 a–c)

A *palinódia* így hosszúnak bizonyul.

„A lélek a maga egészében halhatatlan, mert ami önmagát mozgatja, halhatatlan." (245 c) (Ígértem, hogy nem terhellek benneteket filológiával. Itt azonban meg kell említenem, hogy ennek a mondatnak értelmezése hevesen vitatott. Egyesek szerint a helyes értelmezés „minden lélek halhatatlan". Nem kevesebbről van szó, mint Platón és Arisztotelész szembeállításáról. Az utóbbi tagadta, hogy az egész lélek halhatatlan lenne, bár egy lélekrész [*núsz*], mint látni fogjuk, minden ember esetében halhatatlan. Most még azonban Platónnál tartunk.).

Platón azonnal be is bizonyítja Phaidrosznak a lélek halhatatlanságát.

A lélek önmagát mozgatja. Amit más mozgat, az megszűnik létezni, amikor az a bizonyos más többé nem mozgatja, de az önmozgó örök. (*Causa sui*, önmagának oka, mondják később.) Mi több, a lélek mozgat minden mást is, tehát minden testet. A lélek minden mozgás forrása. Következésképpen nem keletkezik s nem pusztul el.

Hogyan tudjuk leírni a lelket? Mihez hasonló?

Platón megint, mint a barlanghasonlat esetében, egy hasonlatra támaszkodik. A lélek olyan, mint egy szárnyas fogat, amelybe két ló van befogva, s melyet istenek hajtanak. (A fogatra Platón később még visszatér,

s vele együtt mi is.) A fogatok az isteni világban repülnek, de nem egyenlő magasságban, mert röptük magassága és tökéletessége szárnyaiktól függ. Legtökéletesebbek az istenek szárnyas hintói, s ezek közül Zeuszé. A többi lelkek nem tudnak isteni magasságba kerülni, az ég hátáig (határáig) jutnak csak el, ott keringenek. Vannak közülük, akik olyan magasra jutnak, hogy fel tudnak pillantani az isteni világba, szemlélhetik az igazságot, az igazi tudást, mások kevésbé képesek erre elnehezült szárnyaik miatt. Vannak hintók, melyek felemelkednek az igazi Lét látásáig, de vannak olyanok is, akik bepillantást nyernek ugyan az igazi Létbe, de visszazuhannak.

Mondanom sem kell, hogy azok a lelkek, melyek testbe zuhanásuk előtt a legtöbbet láttak az igazi Létből, filozófusok lesznek. De hogy visszatérjünk a *palinódia* eredeti motivációjához: lehetnek szépet szerető múzsai, erotikus férfiak is.

Platón, tudjátok, már korábban beszélt arról, hogy az igaz tudás nem más, mint visszaemlékezés. A fiatal Phaidrosz okulására kitalált költői hasonlat könnyen beláthatóvá igyekszik tenni ezt a gondolatot. Mivel a filozófus lelke látta legközelebbről az Igazat, arra ő fog a legjobban emlékezni. (Ne felejtsük el, hogy Platón ezt Szókratész, az első filozófus szájába adja. Ő az, aki ilyen szemérmetlenül gőgös. A filozófus gőgjére még visszatérek.)

A történet folytatódik, most nem a Jó, hanem a Szép dicséretével. Bár a filozófia szférájában maradunk, visszatérünk az Ilisszosz partjára, a virágzó fa alá, kabócák hangját hallgatva, a szép, ifjú Phaidrosz mellett feküdve. Aki meglátja az igazi szépséget (mondjuk egy szép fiút), annak szárnyai nőnek, az visszaemlékszik az isteni Szépre, melyet születése előtt látott. Istentől megszállott lesz, a szépség szeretője. Ez az, amit szerelemnek nevezünk.

Mivel szeretünk? A látással. A szem látja a szépséget, az növeszti szárnyainkat.

Akinek teljesen romlott a lelke (nem tud emlékezni), az állatként veti rá magát a szépségre, de aki látta a Szépet, az istenként tiszteli a földi szépséget.

Mi következik ezután? A nemi vágy gyönyörű, költői bemutatása, ahogy a szerelmesnek szárnyai nőnek, repülésre készen állnak. (Ugye, tudjátok, hogy Freud a repülést a szeretkezés szimbólumának tekintette? Hogy

amikor repülésről álmodunk, szeretkezésről álmodunk?) A lélek, írja, „átnedvesedik és felmelegszik, magánkívül van gyötrelmében, de a szépre emlékezve örvendezik is, semmivel sem törődve kész szolgálni szerelmének. Ezt nevezzük Erósznak" (250–252).

A lakoma szublimálási jeleneténél tartunk, bár kimondva ez még nincsen. Itt valamivel kevésbé érhető tetten a szublimálás kegyetlensége. Ha a szép fiú iránti vágy arra szolgál, hogy szeretője szárnyait növessze, s visszaemlékeztesse az isteni szépségre, nem megalázó-e ez a szeretett fiú számára?

Itt azonban ez a szál egy időre megszakad, s a *palinódia* röviden visszatér ahhoz a bizonyos fogathoz s azokhoz a bizonyos lovakhoz, azaz a lélek szerkezetéhez. A léleknek három része van. Maradjunk a két lónál, ezek egyike engedelmes, a másik engedetlen. Az egyiket lehet okos szóval kormányozni (ez a haragvó lélek), a másikkal, a rakoncátlannal, engedetlennel szemben gyakran erőszakot kell alkalmazni (ez a vágyódó lélek). A kocsis maga az Ész, az, aki előző életében bepillantást nyert az igazságba.

Ezzel a felosztással már többször találkoztunk. Az állam és a lélek szerkezete azonos. A felső kaszt, az ész, a filozófusok, erénye a bölcsesség. A másik kaszt az engedelmes ló, a harag, erénye a bátorság. A harmadik kaszt a rakoncátlan ló, a vágy, erénye a mértékletesség. Egyszer sincs pusztán ismétlésről szó, hiszen Platón mindig egy adott gondolatmenet szolgálatában mozgósítja ezt a felosztást.

Ebben az esetben a felosztás egy dráma szolgálatában áll. Az engedelmes ló vissza akarja tartani a testet a kielégüléstől, de a vágyódó ló diadalmaskodik. Vagy mégsem? Mert amikor a kocsis meglátja kedvese szép arcát s visszaemlékezik az isteni szépségre, visszahőköl. A vágyódó ló nem tűri az árulást, de végül tűrnie kell. Ez a belső harc visszaáramlik a fiúba, az is szárnyakat növeszt, az ő lelke is teli lesz szerelemmel. Csókolgatják egymást, egymás mellett fekszenek, a szeretett szívesen venné a vágy teljesülését, de a szerető ezt most nem kéri tőle. Így jön létre egy egész életre tartó filozófiai barátság.

Ám nem mindenki lelke filozófusi. Ők betöltik vágyukat, de nem nagyon gyakran, mert nem akarják ezért feláldozni a barátságot. Az előbbiek haláluk után szárnyaikkal magasba szállnak, az utóbbiaknak még nőhet szárnyuk. (Ebből is látható, hogy a „plátói szerelem" csak filozófusokra

vonatkozik, s rájuk is csak akkor, ha szép fiúkat szeretnek.) Szegény Phaidrosz hiába mondogatta, hogy „a fiú itt fekszik melletted".

Térjünk vissza az Ilisszosz partjára, ahol eddig is tartózkodtunk. Szókratész ezzel be is fejezte a szerelemhez intézett dicshimnuszt. Csak azzal toldja meg, hogy Phaidrosz kedvéért beszélt költőien, mert be akarta őt vezetni nemcsak a szerelem, de a filozófia világába is.

Phaidrosz válaszából azonban inkább az tűnik ki, hogy szépségén és odaadásán kívül a fiú nagy erényekkel nem dicsekedhet. Legkevésbé éppen filozófiaiakkal. Szókratész *palinódiá*jára adott válasza meglehetősen butus. Arra a következtetésre jut, hogy Lüsziasz beszéde ehhez képest laposnak tűnik számára.

Eleve szintetikus műnek neveztem a *Phaidroszt*. A korábbi, drámai, rész után egy látszólag pusztán „tematikus" beszélgetés következik. S míg a régi kommentárok számára a *Phaidrosz* a szerelemről és a lélekről mondottak miatt örvendett nagy népszerűségnek (l. Ficino), addig manapság inkább a „tematikus beszélgetés" miatt, ami most következik (A *pharmakon* értelmezésére Derrida remek esszéjében, sajnos, nem tudok kitérni.)

Az új „témát" Phaidrosz dobja be a beszélgetésbe. A szerelmi feszültség feloldódása után az ő viszonyukat közvetlenül nem érintő kérdésekről kezdtek elmélkedni. Phaidrosz kérdése úgy hangzott, hogy miért szégyellik a tekintélyes polgárok leírni azt, amit gondolnak, félve, hogy szofistáknak fogják tekinteni őket. A látszólagos apropó Lüsziasz beszéde, amit Phaidrosz a dialógus kezdetén még sokra becsült, és fel is olvasott. Már sejthetjük is, hogy az írásról lesz szó, s azt is, hogy Platón nem az írás nagy barátja. A szokásos ellenvetésre, illetve kritikára, hogy mit szidja az írást valaki, aki maga is leírta gondolatait, azaz majdnem mást sem tett egész életében, minthogy írt, későbben rá fogok térni.

A beszélgetés kezdetén megint megjelenik az Ilisszosz partja, megint halljuk a kabócák énekét, de most, a beszélgetés beindításaképpen, Szókratész elő is adja a kabócák történetét. A kabócák eredetileg emberek voltak, de mikor a múzsák megszülettek, olyan bűvöletbe estek, hogy nem ettek, nem ittak, hanem egész nap csak énekeltek, amíg meg nem haltak. A legszebb hangon azok szólnak, akik a beszédekkel törődnek. Beszélgessünk tehát.

Szókratész első tétele, mint ez várható volt, az, hogy a helyes beszéd az igazságot szólaltassa meg. Phaidrosz első ellenvetése, mint ez szintén várható volt pedig, az, hogy a jó beszédnek arról kell szólnia, ami igaznak látszik, mivel a retorika, a meggyőzés tudománya, ezen alapul. Erre Szókratész ezzel a viccel válaszol: dicsőíthet-e valaki egy szamarat, hogy az milyen jó paripa? Mert ezt teszi a beszéd álművészete. Az államban és a bíróságokon csalás folyik, mivel a dolgot egy hasonlóval helyettesítik. Persze, az ember csak akkor tudja a hasonlót az eredetitől megkülönböztetni, ha ismeri az eredetit. A Lüsziasz típusú szónok a hasonlóság mellett, tehát a vélemény mellett, érvel. Szókratész saját fedett arcú beszédét is kárhoztatja.

Mindkét beszédét, így mondja, a szerelmi őrület inspirálta. Az első azonban annak „bal oldalát" értelmezte, s így a szerem „véleményénél" landolt, míg a második, a fedetlen arccal elmondott, az őrültség jobbik felét fogalmazta meg: az istenit, minden jó eredetét. Nem az a fontos, hogy szépen fejezzük ki magunkat, hanem az, amit kifejezünk.

A retorika lélekvezetés. Mint tudjuk, sokféle lélek van, s a léleknek sok része. Van jó retorika is. Ez pedig a lélek természetét s ezen belül az ész természetét fejezi ki. (Mindezt manapság is el lehetne mondani. Megkülönböztethetjük a propagandát az ésszerű meggyőzéstől, az ideológiát az igaz beszédtől, egy lényeges különbséggel. Ma az ideológia, azaz a hamis retorika, adja el magát abszolút igazságnak, s az ésszerű, becsületes retorika az, ami magát puszta véleménynek tekinti.)

S most következik a sokat vitatott szakasz, az írás elutasítása.

Platón minden új gondolatát egy sztorival vezeti be. A sztori az egyiptomi Teuthról szól, számos művészet és tudomány feltalálójáról. A feltaláló Thamusz fáraónak be is mutatta minden találmányát. Végül eljutott az írásig, s ennek a bemutatását a következő szavakkal vezette be: feltalálta a tartós emlékezés varázseszközét. A fáraó erre letorkolja. Az írás nem az emlékezést, hanem a feledést szolgálja, elrontja az emlékezőtehetséget. Szerinte az emberek az írásra támaszkodva, idegen jelek segítségével, nem pedig belülről, a maguk erejéből fognak visszaemlékezni. Tehát nem az emlékezésnek, hanem az emlékeztetés varázsszerét találtad fel – mondja (274–275). Az írás segítségével a tudatlanok fogják azt hinni, hogy sokat tudnak, s nem a bölcsek, hanem a látszólagos bölcsek lesznek elismertek és népszerűek.

Arról, persze, nem szól a mese, hogy Teuth mit válaszolt a fáraónak. Most már tudjuk, miért hangsúlyozta Platón, hogy az állam kormányzóinak, a filozófusoknak, jó emlékezőtehetségük kell hogy legyen. Hiszen nekik „belülről", az ideákra visszaemlékezve, kell az igazsághoz eljutniuk, azt nem kaphatják „kívülről", abból, amit elolvasnak.

Nem itt, de a már említett *hetedik levél*ben, azonban megtudjuk, hogy az, aki önmagában felismerte az igazságot, ezt le is írhatja. Platón tehát előre kivédte a támadást, hogy akkor ő miért írt dialógusokat. Neki, persze, nem is volt módja írott szövegekre támaszkodnia, mert előtte senki sem gyakorolta a filozófiát mint irodalmi műfajt. Szókratész, tudjuk, semmit sem írt le, Platónnak tehát nem is volt mit olvasnia. Persze, nemcsak a szofisták és az egyéb rétorok, de a ión természetfilozófusok is sokat írtak. Platón, Szókratész szájába adva, már megmondta, hogy a természeti jelenségek, azok leírása vagy magyarázata, nem érdeklik.

Ami a filozófiát illeti, Platón jogosan védte ennek a műfajnak igazi küldetését: a gondolkodást, s különösen azt, amit ő dialektikának nevezett, az együttgondolkodást, a beszélgető gondolkodást. A filozófia tanítása mindmáig e körül forog. Ezért is lehetetlen egy tisztes filozófia-szemináriumban a plágium, mivel a dolgozatot író diáknak az írottakat meg kell védenie, ki kell fejtenie kritikus társaival szemben. Ezért sem javasoltam diákjaimnak másodlagos irodalom használatát. Nekik kell megérteniük a szöveget. Ha ők rosszul értik, az is többet ér, mintha egy precíz értelmezést felmondanak.

Ez mind így van jól, de az eredeti szöveget, mondjuk Platón *Phaidrosz* című dialógusát, csak el kell olvasni ahhoz a szeminárium résztvevőinek, hogy beszélgessenek róla. Tehát nem egyszerűen saját lelkünkből kaparjuk elő a már elfelejtett ideákat, hanem olvasmányainkból. (Különben az iskolai oktatás mindmáig és minden tárgyban elsősorban orális.)

Ezt a nem ortodox platonisták így is értelmezték. Ficinónak a szerelemről szóló dialógusában először felolvassák Platón *Lakomá*ját, majd a Platónnál szereplő figurák megtestesítői mind beszélni kezdenek a szerelemről, már ahogy ők látják és tapasztalják. A szöveg tehát egy trambulin szerepét tölti be, amelyből ihletet nyernek az önálló gondolkodásra.

Platón nem tekintette tudásnak, hogy bizonyos információk birtokában vagyunk, s semmiképpen sem hitte, hogy a tudás mennyiségben mér-

hető, és hogy az igazság szavazással eldönthető. Bizonyosan nem hitte volna el, hogy lesznek olyan idők, amikor egy filozófust lábjegyzeteinek száma minősít. Van mit szívünkre vennünk Platón elmélkedéséből, bár tisztában vagyunk azzal, hogy nekünk ma sokkal több trambulinra van szükségünk, mint bármikor, s hogy csak azon tudunk gondolkozni, amit tudunk, és sajnos ezt a tudást nem születésünk előtt látott ideákra való visszaemlékezésből merítjük, hanem, amennyiben nem álmodjuk meg, bizony „idegenektől" információként kapjuk. (Augustinus szerint isteni kegyelemtől, de erről még ebben a szemeszterben nem beszélhetek.)

Szókratész azzal indokolja meg Phaidrosznak az írás elutasítását, hogy az írott szöveg olyan, mint egy ringyó: mindenkivel lefekszik. Azaz, mindenki olvashatja, úgy, ahogy egyszer s mindenkorra le van írva, nincs kitüntetett közönsége. S ha félreértik, rossz helyen és rossz helyre alkalmazzák, akkor nincs módja védekezni (ami persze igaz). Mondhatnánk, folytatja, hogy a beszéddel is írunk, ugyanis beleírunk valamit a hallgató lelkébe.

S mi történik, kérdezhetné akár ő is, ha egy szofista beszél a lelkedre? Az nem vésődik be? Akkor minek hadakozni a szofisták ellen? Erre is megvan a válasza. Csak ahhoz az emberhez beszél, aki keresi az igazságot, a dialektikát gyakorolja és a megfelelő lélektípushoz tartozik. (Ezt, persze, az írás valóban nem tudja, de a szofista nagyon is, ahogy Platón is mondja, ő közönsége igénye szerint beszél.)

A dialógus úgy ér véget, hogy Platón Szókratész szájával üzen egy kortársának, Iszókratésznak, a kor legjelentősebb rétorának. Azt üzeni neki, hogy ő jobb a többinél, mert van gondolkodásában valami a filozófuséból.

Alkonyodik, Phaidrosz és Szókratész felállnak, a város felé indulnak, de mielőtt még elindulnának, Szókratész elmond egy imát. Ezt a kis imát, kérlek, olvassátok el. (279 c)

A következőkben szokatlanul fogok eljárni. Amikor a gólyáknak, vagy általában egy nagyobb közönségnek „előadják" Platónt, Szókratész halálát meg az erényekről való dialógusokat leszámítva, többnyire megelégszenek a barlanghasonlattal, az ideaelmélettel, a visszaemlékezéssel. Én azonban feltételezem, vagy legalább remélem, hogy hallgatóimnak nem információkra van szüksége, nem akarják Platónt kipipálni, hanem a filozófussal együtt kívánnak gondolkozni. Ki mellette, ki ellene. S ezért to-

vább kísérem Platónt, s diákjaimat is meghívom erre az utazásra. Azt is megígérem, hogy ez filozófiailag hasznos utazás lesz. Ugyanis a leghíresebb ókori és kora középkori újplatonisták, akikre a legutolsó előadásban fogok, sajnos túl röviden, rátérni (Plótinosz és Proklosz), szemben a reneszánsz platonistákkal, elsősorban erre a „második" Platónra támaszodnak.

Vannak olyan filozófusok, s egyre többen, akik rövid „start" után felépítenek egy filozófiai rendszert, s a későbbiekben töltik ki az épületterv fehér foltjait, vagy esetleg restaurálják egyes tartópilléreit. Platón, az első filozófus, még nem tartozik ezek közé. Bár az „intuíciója" nem változik, s minden dialógusára rányomja személyisége ismételhetetlen bélyegét (bár számosan utánozták), gyakran új kérdéseket is felvet, s még gyakrabban ad új válaszokat is. Ha esetleg Nektek már feltűnt, hogy valami „nem stimmel", vagy legalábbis lényeges kiegészítésre szorul abban, amit Platónról eddig elmondtam, látni fogjátok, hogy gyakran maga is rájött erre.

Például megtudtuk, hogy az igaz tudás – visszaemlékezés, dehát, ha én a pilótaülésről megpillantom a Jó eszméjét, attól még nem tudom, hol van a repülőtér, bár arra is kell emlékeznem, ha le akarok szállni és ott (a repülőtéren) a pilótafülkében látottakra visszaemlékezni.

Baj van az ideaelmélettel is, s a baj forrása majdnem ugyanaz. Ha azt mondom, hogy minden szép dolog a szépségben részesedik, rendben van, de hát minden szép dolog számtalan más eszmében is részesedik. Ha azt mondom, hogy minden egyes dolognak megvan a maga eszméje, archetípusa, valahol, s maguk a dolog ezen archetípusok árnyai, akkor minden dolognak, vagy legalábbis minden dolog fogalmának, ott kellene lennie a világ peremén, s látnom kellett őket, mielőtt megszülettem, hogy azokat felismerhessem.

A világ megkettőzése őségképekre és dolgokra (vagy megháromszorozása, ha a festészetet és költészetet is beleszámítom,) több mint problematikus megoldás. Jó, ha készítek egy asztalt, akkor nem az előttem álló asztalt utánzom, hanem ebben az asztalban „az asztal" ideáját valósítom meg. „Az asztal" fogalma bennem van, de honnan került oda? Végül, mondjuk, a Jó eszméje van. Azaz létezik, de mitől létezik? A szép látomások, történetek, metaforák, hasonlatok sok mindent megvilágítanak, de ezekre a kérdésekre választ nem adnak.

Amikor Platón a filozófusoktól elvárja, hogy jó emlékezőtehetségük legyen, akkor nemcsak a Jó eszméjére való visszaemlékezésről van szó, hanem mondjuk a filozófiai beszéd megjegyzéséről is. Amikor Arisztodémosz, évek múltával is el tudja ismételni a lakomán elhangzott beszélgetéseket, mi több, emlékezni tud Alkibiadész ittasságára, s egyebekre is, mégsem egy veleszületett eszmére emlékszik vissza.

A veleszületett eszmék (később egyetlenegy maradt belőlük, Isten eszméje) a filozófiában a végső evidencia szerepét játsszák. Azaz, ha valami ellen vagy mellett érvelünk, érvelésünkben visszatérhetünk a velünk született eszmékhez, mivel az evidencia, ha helyesen érvelünk, tételünk igazságát garantálja. Későbbi filozófusok a velünk született eszméket *a priori*nak, tapasztalat előttinek keresztelték, míg a tapasztalatból (bárki tapasztalatából) eredő tudást *a posteriori*nak.

Platón előtt tehát az a feladat állt, hogy a visszaemlékezés mellett az emlékezés más típusát is bemutassa. Ennek következtében az „igaz tudás" és a „vélemény" mellett be kellett mutatnia egy harmadik „típust", az igaz véleményt.

Platón újabb válaszait és részben új kérdésfeltevéseit tömör formában két dialógusban kísérhetjük nyomon: a *Parmenidész*ben és a *Theaitétosz*ban. Mindkettő „tematikus" dialógus, azaz lényegében egy kérdéscsoportot jár körül. Egyiket sem fogom „nyomon kísérni", inkább a bennük megfogalmazott kérdéscsoportokat és válaszcsoportokat foglalom össze. Lelkes diákok belekóstolhatnak, ha akarnak, a *Theaitétosz*ba, s megtalálhatnak benne egy-két eddig elmondott ősforrást is (pl. a trák asszony nevetéséről szóló anekdota vagy Szókratész ironikus vallomása a bábáskodásról).

A *Theaitétoszt* különben Platón beleilleszti Szókratész elítélésének és halálnak történetébe, mint annak első darabját. Mi, az olvasók, azonban nem hiszünk neki. Ez a Szókratész ugyanis nem az a Szókratész, aki Platón fiatalkori dialógusaiban még elhitette velünk, hogy az, akinek nevezi magát.

A *Parmenidész* olvasását viszont nem ajánlom, mert számtalan neves filozófusnak is beletört a bicskája. Egy ideig ugyanis eltart, míg kezdjük kapiskálni, hogy mire megy a játék.

A *Parmenidész*nek is van kerettörténete, s ez csak annyiban érdekes, hogy megtudjuk, a dialógusban szereplő Szókratész, a még fiatal Szókra-

tész, tapasztalatlan, kezdő filozófus. Beszélgetőpartnerei közül Parmenidész öreg, míg tanítványa, Zénón, akit Platón Parmenidész szeretőjének hisz, középkorú. Szókratész már fiatalkorában is igen éles elméjű volt, ez abból is kitetszik, hogy míg kezdetben (miután saját tételét felolvasta) Zénón vitatkozik vele, illetve válaszol találó kérdéseire, később maga az öreg, bölcs Parmenidész is méltónak tartja a társalgásra. Bár mi nem halljuk Zénón felolvasását, ki tudjuk következtetni, hogy a vitaindító első tétel az Egyről mint Létezőről s a sokról mint nem létezőről szólt.

Zénón kritikájaképpen Szókratész előadja az ideaelméletet. Mondjuk, a hasonlók a Hasonlóság ideájában részesülnek, a sok a Sokság ideájában. A dialógus Parmenidésze (aki egy idő után átveszi a stafétabotot Zénóntól), egyre több inkonzekvenciába kergeti a fiatal Szókratészt. Az megpróbálkozik az elmélet minden lehetséges változatával (az ideák a lélekben vannak, a természetben nyugszanak, minden egyes dolognak van ideája, minden ideának is megvan a maga ideája stb.). Mindhiába. Parmenidész végül arra a következtetésre jut, s szegény fiatal Szókratész ezt jóvá is hagyja, hogy nincsenek ideák, de ha volnának, megismerhetetlenek lennének.

Platón tehát Parmenidésszel azonosulva, elbocsátotta az ideaelméletet, ahogy a *Phaidroszban* a mítoszokat, vagy legalábbis belement abba a játékba, hogy megpróbálkozzon egy másik elmélettel: az Egyről és a Sokról, a Létezőről és a Nem Létezőről.

A *Parmenidész* című dialógus talán az első filozófiai interpretáció. Platón itt Parmenidész költeményét trambulinnak használja, hogy onnan a filozófiai mélyvízbe ugorva, egy másik metafizika felvázolásához jusson. (Ha hihetünk a neves Platón-elemzőnek, Seth Benardete-nek, akkor Platón korábban inkább gúnyolta Parmenidészt, minthogy Diotima szerinte Parmenidész istennőjének a paródiája.)

Logikai játékról van ebben a dialógusban szó, azaz Parmenidész mindent bebizonyíttat és ugyanannak az ellenkezőjét is. Minden bizonyítás (tétel) logikailag rendben van, ahogy mindennek az ellentéte (ellentétel) is. Mindenkit zavarba is hoz, bennünket is. Hosszú, számtalan tétel és ellentétel felvonultatása után a dialógus folytatói egyfajta eredményre jutnak, mely végsőnek tekinthető, mert a dialógus ezzel fejeződik be. (De csak ezért!)

Egyszer bebizonyítják, hogy az Egy nem részesül a Létben, tehát az Egy nem létezik. Majd újabb hosszú dialógus után, hogy az Egy van, de az Egy léte nem lehet azonos az Eggyel. Majd létezik az Egy, s ennek válik részévé az Egy és a Lét. Majd: az Egy nem a Lét, mert magasabb a Létnél, majd: az Egy mint Egy részesül a Létben. Majd: az Egy önmagában van és másban is, a Lét is az Egyben van. Majd az Egy egyenlő mind önmagával, mind másokkal, nagyobb is, kisebb is önmagánál és másoknál, mozog és nyugszik is. Majd: volt az Egy, van és lesz. Az Egy részesedik a Létben a jelen idővel együtt. Majd: az Egy eljut a Mosthoz. Egy Egész csak a Véggel együtt lett Egy és Egész. Tehát volt az Egy, van és leend, és lett és lesz és lenni fog. Majd az Egy ideje „pillanatnyi" egy különös valami, mely mozgás és nyugalom között foglal helyet minden időtartamon kívül.

Itt jobb, ha egy pillanatra megállunk. A teológia és a keresztény filozófia egy sarkalatos fogalmához jutottunk itt el: *nunc stans*. Az időn kívüli pillanat, mint az idő és az örökkévalóság kereszteződése.

Menjünk tovább. Tételezzük fel, hogy Egy nem létezik. Ez a Nem Létező Egy. De a Nem Létező Egynek (minthogy nem létező), a Létben is kell részesülnie.

Tehát. Ha az Egy nem létezik, akkor nem látszhat Egynek (vagy Soknak), tehát Semmi. Azaz: Egy a Nincs.

S végül: az Egy Minden és Minden ellenkezője egyszerre és egyúttal, Lét és Nem Lét. Egy és sok, itt és ott, múlt, jelen és jövő, fent és lent stb., mert semmi sincsen az Egyen kívül.

Számtalan filozófiai elmélet nőtt ki ebből az érvelés–ellenérvelés sorból. Hogy a régiekkel kezdjem. Plótinosz és Proklosz úgy értelmezték a *Parmenidész*t, hogy az Egy a Lét felett áll, s a Lét az Egy *hiposztázisa* (*emanációja*). Proklosz egyenesen azt állítja, hogy éppen ez a Parmenidész dialógusban a legmeggyőzőbb érv, de beszélgetnék Nicolaus Cusanusról, a *coincidentia oppositorum*ról, azaz az ellentétek összeeséséről, amit szerinte az Egy, azaz Isten, testesít meg. Istenen kívül nem létezhet semmi, tehát Neki minden ellentétet tartalmaznia kell. Megemlíthetem akár a Hegel-féle „abszolút szellemet" is. Mindezekben a variációkba a lényeg azonos. A Legmagasabban mindennek és minden ellenkezőjének benne kell lennie, nem lehet semmi rajta kívül, ugyanis nem maradhat ellentéte.

Így a Létnek és a Nem Létnek is kell lennie, mert ha valami rajta kívül lenne, akkor nem lehetne Abszolút. Mind a létezés, mind a nemlétezés, a sok és az egy, az azonosság és a különbség, a változás és a nyugalom, a múlt, jelen és a jövő, az itt és az ott, a fent és a lent, a bal és a jobb az Egy teremtményei (*hiposztázisai*, *emanációi*). Az Egy mindenben benne van, ahogy semmiben sincsen benne. Ezeknek a variációknak egyikét a kurzus vége felé Plótinosz nagy művén fogom Nektek bemutatni.

Láthatjátok, hogy az első (jól ismert) metafizika képszerűségével szemben ez a második metafizika erősen spekulatív. A mitikus parabolától eljutottunk a racionális misztériumhoz. Nincs többé átmenet az empíriából a transzcendenciába, de fordítva sem. A filozófus nem mehet többé vissza a barlangba, hogy barlanglakókat a fény felé vezessen, de mint mondtam, fordítva sincs átjárás. Zénón végleg (legalábbis Platónnál végleg) megcáfolta az ideaelméletet. Ettől kezdve a transzcendens és az immanens nemcsak két külön világ, hanem nem is lehetnek ugyanazon dialógus tárgyai.

Említettem, hogy ez a „második metafizika" nagy hatással volt Plótinoszra és Prokloszra.

Ehhez még hozzátenném, hogy ezt elmondhatom Platón egy kései dialógusáról, a *Timaiosz*ról is. Nem marad időm arra, hogy Platón ebben a dialógusban kifejtett kozmológiáját Veletek akár röviden is ismertessem, csak megemlíteném, hogy itt jelenik meg a „világlélek" gondolata. A világlelket az istenek előbb alkották meg, mint a világtestet, benne foglaltatik, de körbe is veszi azt. Ebben a dialógusban jelenik meg – többek között – egy Teremtő, a *Demiurgosz*, akinek a Létet köszönhetjük. S még egy rövid megjegyzés. A vízözönben eltűnt világ, Atlantisz történetét is itt meséli el, egyiptomi források nyomán, a szerző. (Azóta is keresik a tenger alatt.)

Meg kell említenem, hogy, a *Parmenidész*ben már nem Szókratészé a főszerep, s ez az ifjú inkább a fiatal Platónhoz hasonlít. Az, hogy az öreg Parmenidész meglátogatta Athént s beszédbe elegyedett egy athéni ifjúval, nem lehetetlen, bár nem is valószínű, de ennek a Szókratész-imázshoz semmi köze sincsen. Csak megismételném, nem tudjuk kideríteni, hogy melyik platóni Szókratész az „igaz". Valószínűleg csak a legkorábbi dialógusok főszereplője hasonlít hozzá, de hogy mennyire, arról – a *Védőbeszéd* (*Apologia*) kivételével – fogalmunk sem lehet. Így aztán erősen légből

kapottnak vélem a Platónnal élesen szembeállított Szókratész-portrét, mondjuk Heidegger és Arendt esetében, akik arcuk verejtékével állítják az „igazi" Szókratészt mint ideált Platónnal szemben. Honnan ismerik? Honnan tudják? De klasszicizáló szobrokkal nem lehet vitatkozni.

Most hadd térjek rá a kor másik reprezentatív dialógusára. Ez a dialógus mintegy hidat képez két korszak között. Az egyik befejezése a másik (a végső) elindítása.

A *Theaitétosz* azt a kérdést vizsgálja meg, hogy mi a tudás, hogyan lehetséges tudnunk valamit, honnan tudjuk, hogy tudunk valamit, hogy mi az, amit tudunk, mi az, amit nem tudunk, s hogy az, amit tudunk, igaz-e. A filozófia történetében ez az első ismeretelméleti mű. A benne felvetett kérdések s válaszok egészen a 20. század második feléig „élnek", egészen addig, amíg ha nem is minden filozófus, de a legkiválóbbak közöttük, az erre a kérdésre adott hagyományos válaszokat legalább hagyományos formájukban ki nem pipálják.

A kerettörténetből értesülünk arról, hogy a *Theaitétosz* is egy régi beszélgetés felelevenítése, tehát nem az emlékezés idejében játszódik (amikor a dialógus névadója, a matematika neves művelője háborúban szerzett betegségében haldoklik). A beszélgetést annak egyik tanúja jegyezte le és olvassa fel. (Íme, az írás, persze, lehet, hogy ezzel Platón a felolvasót, Eukleidészt gúnyolja. Nem tudható.) Hogy Szókratész és Theaitétosz, ahogy ezt a beszélgetés egyik főszereplője, a szintén kiváló matematikus, Theodórosz állítja, hasonlítottak egymásra szintén kiderül a beszélgetésből.

Azonnal megtudjuk azt is, hogy a bölcsesség és a tudás nem ugyanaz. Mi a bölcsesség (a legmagasabb erény, a filozófusok, a város kormányzóinak erénye, a legmagasabb lélekrész, az ész erénye), azt már többször hallottuk, no de mi a tudás?

Az erre a kérdésre adott első válasz, hogy tudás az, amit megtanulhatunk. A mesterségek gyakorlása tudás, mert tudom, hogy valamit hogyan kell előállítanom, s a geometria tudása is tudás, de nem ugyanúgy tudás, mert nemcsak azt tudom, hogy hogyan, hanem azt is, hogy mi. Az utóbbi tudásra (valami mi[csoda], mi az oka, hogyan érthető) magunknak kell rájönnünk. Szókratész megismétli jól ismert mondását, hogy ő olyan,

mint az anyja, a bábaasszony. Ő nem tud szülni, de másnak segíteni tud a szülésben, azaz a gondolkodásban.

S most Szókratész beemel egy új elemet a régi mesébe. Ha egy gyerek születik, azonnal látni lehet, ha torzszülött, de a gondolkodás szülöttei esetében ez nincs így. Az újszülött gondolatot tehát ebből a szempontból meg kell vizsgálni.

Nézzük például Prótagorasz tételét, Prótagorasz elméjének szülöttjét. A híres szofista azt állítja, hogy mindennek a mértéke az ember, a létezőké, hogy léteznek s a nem létezőké, hogy nem léteznek. Rendes gyerek ez a tétel, vagy pedig egy torzszülött?

Itt egy korábban többször elemzett ellentéttel találkozunk, bár más összefüggésben. Emlékeztek, hogy az erényeket tárgyalva Szókratész éles különbséget tett a „lenni" és a „látszani" között, mondjuk igazságosnak lenni vagy igazságosnak látszani. Most ugyanezt a megkülönböztetést alkalmazza a megismerésre.

Mondanom sem kell, hogy Szókratész arra a következtetésre fog jutni, hogy Prótagorasz újszülöttje korcs, s amit szülője tudásnak vél, az csak látszatra tudás, valójában nem az.

Olyan, hogy „az ember", nincsen. Minden ember különbözik a másiktól. Érzékszerveink különbözőképpen tapasztalják az érzékeltet. Van, akinek ez a víz hideg, másoknak langyos. Van, aki számára egy szín kéknek tűnik, van, aki úgy látja, hogy barna, van, aki valamit édesnek értékel, míg más ugyanazt keserűnek. S ha feltételezzük, hogy minden állandó változásban van, ahogy oly sokan teszik, akkor a barna egyszer világosabb, másszor sötétebb lesz s van, amikor feketére változik, míg az édes megkeseredik, és a hangos lehalkul. Így látásunk, hallásunk, tapintásunk csak látszatvalóságról tudósít bennünket. (Különben ez a probléma még a 17–18. századi filozófusok egyikét-másikát is foglalkoztatta. Ezért különböztették meg az elsődleges és másodlagos minőségeket, mondván, hogy a másodlagos minőségek (nem kvantifikálható minőségek) szubjektívek. Ezt a fogalmat Platón nem használta, de erről volt nála is szó. Az a bizonyos minden, aminek a mértéke állítólag az ember, csak a puszta érzéki tapasztalat – látszat – véleményre vonatkozóan igaz, de nem az igazi vélemény számára.

Platón számos más példával is igyekszik nevetségessé tenni Prótagoraszt. Például, hogyan tudom megkülönböztetni az őrültet a normálistól? Honnan tudom, hogy ébren vagyok, s nem álmodom?

Platón ugyanakkor itt jóval tovább megy az érzéki tapasztalat diszkreditálásánál. A szín, hang, hideg, meleg érzékelésével együtt beszél a vágyról, örömről és félelemről. Ez már a metafizikai építményének szolid megalapozása. Van, ami lent van, van, ami fent. Legalul a megismerés szempontjából, tehát a teoretikus filozófia szempontjából az érzéki tapasztalat, az erkölcs szempontjából, a praktikus filozófia szempontjából, az érzelem, a vágy. A „vágyódó lélek" és az érzéki tapasztalat egyaránt „látszat". S ahogy alul érintkezik a két látszat, úgy fog felül érintkezni az Igazi Létezés, az Igazság tudása a filozófus személyében. Így alakul Platónnál a metafizika tudora és gyakorlója, a filozófus, „aszkétikus pappá", ahogy Nietzsche nevezte.

Kissé előre szaladtam. Az érzéki tapasztalat, s ezzel Prótagorasz diszkreditálása után mégiscsak választ kellett adni Platónnak arra a kérdésre, hogy mi a tudás, s nemcsak arra, hogy mi a bölcsesség, mert azt már eddig is tudtuk.

Valóban minden tudás az érzékszervekből ered? Mondjuk például a hasonlóság és a különbség is? S érzékeljük-e a létet mint olyat? A jót és a roszszat? Érzékelés nélkül nem tudok efféle fogalmakat alkotni!

S most jön Szókratész legfontosabb mondanivalója. A tudás nem magában az érzékelésben van, hanem az érzékeltről alkotott ítéletben. Az érzékeltről alkotott ítélet az, amit véleményalkotásnak nevezünk. A lélek ilyenkor önmagával beszélget.

A véleménynek is két formája van: az igaz vélemény és a hamis vélemény.

Nos, folytatódik a gondolatmenet, a nem létezőről véleményt alkotni mindig hamis vélemény. Hamis a vélemény továbbá, ha az ember az egyik létező dolgot felcseréli a másikkal gondolatban (a lélek hibásan beszél önmagával).

Hosszas beszélgetés után Szókratész-Platón megint csak megfogalmaz egy olyan hasonlatot, amelyre újfent nagy jövő vár (191 d). Képzeljük el, mondja, mintha egy viasztábla lenne mindannyiunk lelkében, kinek kisebb, kinek nagyobb, ahogy a viasz is lehet puhább vagy keményebb.

Mindazt, amit meg akarunk őrizni, e viasztáblára véssük be. S amit egyszer bevéstünk, vagy arról kigondoltunk, azt tudjuk. Arra emlékezni tudunk, de a nyoma el tud halványulni is, és akkor elfelejtjük. Az ember érzékelheti, amit nem tud, de az is lehet, hogy nem érzékeli azt, amit tud. Végül érzékelheti, amit tud.

S csak ebben az utóbbi esetben lehet véleményünk, tudásunk igaz vagy téves. Tehát a hamis véleményalkotás nem magában az érzékelésben rejlik, mivel az nem vélemény, hanem annak a gondolkodáshoz való kapcsolatában.

Eddig rendben. Tudjuk, hogy mitől lehet igaz vagy hazug a vélemény. Csakhogy arra a kérdésre, hogy mi az igaz tudás, válasz még eddig nem érkezett.

A tudás valami, amit „birtokolunk", amivel rendelkezünk, amit mindig fel tudunk idézni. Igaz véleményalkotás akkor a tudás? Nem egészen. Ez a tudás szükséges kiindulópontja, de ehhez még hozzátartozik a helyes vélemény magyarázata is. Akkor magyarázok meg valamit, ha ismerem és meg tudom ismertetni megkülönböztető jegyét. (A logikában később ezt *differentia specificá*nak nevezik.) Tehát a tudás a különbség ismeretével párosult helyes vélemény. Következésképpen önmagában sem az érzékelés (észlelés), sem a helyes vélemény, sem a magyarázat nem tudás. Csak együtt azok.

Ez a tudás igaz vélemény, de mégsem igaz tudás, mivel sem az érzékelés, sem az igaz vélemény, sem annak magyarázata, nem igaz tudás.

Úgy tetszik, mintha Szókratész és a két matematikus végül semmire sem jutott volna. Az újszülöttet, azaz az állítólagos „igaz tudást" megvizsgálva helyette egy torzszülöttet találtak.

Vajon tényleg semmire sem ment volna Szókratész és a két matematikus?

Nagyon sok mindenre jutottak. Értelmezték az érzéki megismerést, az érzékelt fontosságát, eljutottak oda, hogy az észlelés tartalmazza az ítéletet s ez az alapja az igaz és a hamis vélemény megkülönböztetésének. Továbbá eljutottak ahhoz a gondolathoz is, hogy az ítéletet magyarázatával együtt kell prezentálni ahhoz, hogy a vélemény igaz legyen.

Végül eljutottak ahhoz a tudáshoz, hogy hol van a repülőtér, amelyre leszállhatunk, de ettől még nem tudjuk, hogy mi az Igazság, azaz az igaz

tudás. Nincs átmenet a transzcendenciába, nincs átjárás az igaz véleménytől az igaz tudásig. Ami az igaz tudást illeti – tudjuk, hogy nem tudunk semmit. S nem ez – Szókratész szerint maga – a bölcsesség?

Tehát megint csak ugyanarra a következtetésre kell jutnunk, mint Parmenidész értelmezése nyomán.

A filozófusokra ebben a dialógusban elhangzó dicshimnuszt mellőzöm, mivel csak alátámasztja az eddig elmondottakat. A filológusok szerint Platón egy *Filozófus* című dialógust tervezett, de a tervet elvetette, s néhány abba illő gondolatát ebben a dialógusban hasznosította. Meglehet.

Platónnak a filozófusokra mondott *palinódiá*jához csak azt tenném hozzá – bár elfogult vagyok –, hogy ha nem is az abszolút igazságra nézve, de az azt állítólag képviselő filozófus személyiségének leírására nézve, van benne némi igazság. Én sem láttam soha olyan valamennyire is jelentős filozófust, aki irigy lett volna egy másikra, vagy akár féltékeny, ahogy művészeknél ez gyakori szokás. Ahogy nem találkoztam sem élő, sem holt filozófusban olyannal, akinek fontos lett volna a gazdagság vagy a közönség elismerése. Mindez nem azért van így, mert a filozófus jóságos és önzetlen lenne, hanem azért, mert büszke és gőgös. S ha szerénynek tűnik, az is csak a gőg jele. Egy ember, aki felépít egy világot, s amúgy is tudja, hogy egyedül ő az, aki az igazságot ismeri, vajon kire irigykedhetne egyáltalán? A baj akkor kezdődik, ahogy már Platónnál is megkezdődött, s tart a tegnapi napig, amikor a filozófus azt képzeli, hogy az ő abszolútumai alapján kellene az államokat vagy akár az egész empirikus világot kormányozni.

Igaz, ártani sosem ártottak, inkább nevetségessé váltak, s jól tették a mindenkori trák szolgálólányok, ha kinevették őket.



HETEDIK ELŐADÁS

Az eleai idegen belép. Platón politikai filozófiája. A hattyúdal: *Philébosz*.

KEDVES HALLGATÓIM!

Az eleai vendég megjelenése két kései platóni dialógusban (*A szofista*, *Az államférfi*) jelzésnek számít. Jelzi azt, hogy Platón itt már alig-alig használja a Szókratész maszkot. Szókratész is szerepel a két dialógusban, de alárendelt szerepet játszik. Platón – egyelőre – nem maszk nélkül lép fel (azt csak a *Törvények* című utolsó munkájában teszi), de maszkot vált, az eleai „vendég" maszkját ölti magára.

Nos, akik köztetek járatosak a rendszerelméletben, tudják, hogy a rendszeralkotás első lépése: tegyél különbséget (*make a distinction!*). Az eleai vendég eljárása is efféle. Mindkét említett dialógus arra a módszerre épül, hogy különbséget teszünk. A Vendég ezt egy helyen az elkülönítés művészetének nevezi, másutt tisztító eljárásnak. Miben különbözik a szofista, a filozófus és az államférfi? A különbség a rendszerelméletektől (hogy én is használjam ezt a kifejezést) az, hogy ezekben a platóni dialógusokban semmiféle rendszer nem alakul ki a különbségtevések során. Egyszerűen meg akarunk valakit (valamit) határozni, de az állandóan kicsúszik kezeink, illetve meghatározásaink közül. Újrakezdjük, megint megkülönböztetünk, megint a meghatározás szempontjából sikertelenül. Egyfajta játék ez, a barkochbára emlékeztet. A barkochba esetén azonban végül kitalálják, hogy „mi az", „ki az", akire gondoltunk, itt azonban nyitva marad, hogy valójában ki is az, mi is az, amiről beszélünk.

Platón ismert gondolata kísért itt: beszélünk valamiről, de nem tudjuk, hogy mit értünk rajta. Könnyen belátjuk, hogy ez valóban így van, ugyanakkor megkerülhetetlen. (Ágoston jóval később mondta, hogy mindenki tudja, mi az idő, de ha megkérdik tőlem, hogy mi az, kiderül, hogy nem tudok rá válaszolni.) Ismerjük nyelvünk sajátságát, hogy a szavakat kontextusban ejtjük ki, s a kontextusban azonosítható, hogy miről beszélünk, ha azt mondjuk „fa" vagy „ég", ehhez nem kell definiálnunk, hogy mi a fa és mi az ég. Ami azonban fontos, hogy a fogalmakat (mondjuk államférfi, szofista vagy filozófus) egyugyanazon gondolatmenetben mindig ugyanabban az értelemben használjuk. Platón itt éppen azzal játszik, hogy ha jól megkavarjuk a dolgot, mindig ugyanabban és mégsem ugyanabban az értelemben fogjuk használni a fogalmakat. Ez a gondolat, pontosabban szólva ez az eljárás ahhoz a módszerhez tartozik, amit Platón dialektikának nevezett.

Platón a hasonlósággal is játszik, s nem pusztán a dialektikus érvelésben. Már láttuk, Theaithétosz (aki *A szofista* dialógusban is szerepel) és Szókratész hasonlítanak egymásra –küllemben. *Az államférfi*-dialógusban viszont fellép egy fiatal Szókratész, aki nevében hasonlít az ismert Szókratészhez. Aki valakire (valamire) hasonlít, azt össze is lehet téveszteni azzal, akire, vagy amire hasonlít. A hasonlóságra pedig különösképpen vigyáznunk kell! (A Vendég példája: a farkas is hasonlít a kutyához.) Így hasonlít, persze, a látszólagos tudás is a tudáshoz, az árnykép ahhoz, aminek az árnyképe.

Ennek az utóbbi különbségtevésnek ugyanakkor van egy jelentős filozófiai hozama: *A szofista* című dialógusban, méghozzá Parmenidész megcáfolása. Az eleai vendég (aki Parmenidész iskolájából jön) kénytelen megcáfolni mesterét, az „atyai tételt", ahogy ő nevezi.

Parmenidész szerint (mint talán még emlékeztek) a Nem Létező nem létezik, s miután csak az a kimondható, ami létezik, a nem létező kimondhatatlan.

Nos, a hamis vélemény nem létező dolgokról vélekedik (beszél), azaz a létezőt nem létezőnek és a nem létezőt létezőnek mondja. (241 a) A kérdés megvizsgálása után a vendég (egyelőre) arra a következtetésre jut, hogy semmivel se könnyebb azt megmondani, hogy mi a Létező, mint azt, hogy mi a Nem Létező. (246 b)

Itt furcsa fejtegetéshez érkezünk. Valamikor ifjúkorom marxista szemináriumain azt tanították, hogy Engels szerint a filozófiában idealizmus és materializmus harca dúl. S most egyszerre felfedezzük, hogy ezt már Platón is így gondolta. Szerintünk, mondja a Vendég, az igazi létezése a szellemileg érzékelhető és testetlen formák léte. Ők pedig azt állítják, hogy csak az létezik, ami ellenállást tanúsít és megérinthető, s a testet és a Létet azonosnak határozzák meg. Jóval később a vendég még hozzáteszi, hogy „mi" tudjuk, hogy a világ az istenek teremtménye, „ők" azt vélik, hogy természetes úton keletkezett. E két fél között – teszi hozzá – ebben a kérdésben örök idők óta véghetetlen harc dúl. (246 b)

Az, amit „ők" mondanak bár hamis, de a látszatra vonatkozóan igaz. Igaz a látszatra nézve, de hamis a létre nézve.

Közeledünk a megoldáshoz. A Létezővel nem egyszerűen a Nem Létezőt, mint annak ellentétét, állítjuk szembe, hanem beiktatjuk a Különbség fogalmát. A Nem Létező különbözik a Létezőtől (miként a vélemény az igaz tudástól), ahogy azt a hamis beszédben kimondjuk. Tehát Parmenidésszel szemben lehet a Nem Létezőről beszélni, a szofisták például mind ezt teszik, mikor a Nem Létezőt létezőnek állítják. S a festőkhöz hasonlóan a képmást (a nem létezőt) állítják a Létezővel szembe. A filozófusok (mármint „mi" és nem „ők") a Létezőről beszélnek.

Megcáfoltuk tehát Parmenidészt és megfogtuk a szofistákat.

A beszélgetést egy úgynevezett „reál" meghatározás (definíció) zárja le. Nemcsak azt tudjuk, hogy kit nevezünk szofistának, hanem azt is, hogy ki a szofista. A definíciót mellőzöm, ha akarjátok, olvassátok el. (268 d)

Mint mondtam, az államférfi milyenségét firtató dialógus módszerében hasonló a szofista milyenségét értelmezőhöz. A már kezdetben megfogalmazott különbségtevés a parancsoló és megítélő tudás között már jelzi, hogy olyan területre léptünk, melyet a görögök a „politika" szóval szoktak megjelölni. A parancsolás, mint nem sokkal később kiderül, nemcsak tudomány, hanem művészet is. (Mai nyelvre lefordítva az uralkodó, illetve kormányzó hatalomhoz a tudás mellett művészet is szükséges, míg a bírói hatalomhoz s általában az ítélkező hatalomhoz, csak tudomány, ezek műveléséhez szakismeretre és józan belátásra van szükség.) Ezek a meggondolások még a mi korunkban is ismerősek. Szintén hagyományos a királyt a pásztorhoz hasonlítani, azzal az előfel-

tevéssel, hogy a jó pásztor nem saját érdekén, hanem a nyája jólétén munkálkodik.

Az államférfi persze különböző kormányformákban államférfi s minden kormányformában más-más szakértelemre van szüksége, ahogy a művészet másfajta gyakorlására is. A jó államférfi olyan, mint egy szőttes, különböző képességek és erények vannak beleszőve.

Ez a definíció nem olyasféle, mint amit *A szofistá*ból ismerünk, inkább leírás, felsorolás, mint pontosnak szánt meghatározás. (Hegel azt mondaná: *Bestimmung*.)

Elnézéseteket kérem, ha kissé visszamegyek az időben, nem a mi időnkben, hanem Platón idejében.

Platón voltaképpeni politikai filozófiája akkor kezd kialakulni, amikor elválik a transzcendenciára és az empíriára irányuló kérdezés egymástól. Az ideálisan megszerkesztett államról vagy a lélek és az államszerkezet felépítésének hasonlóságáról szóló dialógusok semmiképpen nem tekinthetők politikai filozófiának, legfeljebb antipolitikai filozófiának, vagy talán még annak sem. Mégsem hagyhatjuk figyelmen kívül azt, amit Platón a politikai rendszerekről, államformákról s a velük párhuzamos lélekrendszerekről a *Politeiá*ban elmond, annak ellenére, hogy ugyanezek a kérdések később sokszor előkerülnek, ahogy az államférfiról szóló dialógusban is. A különösen, mint látni fogjuk, a *Törvények* (*Nomoi*) című öregkori műben.

Ami a *Politeiát* illeti, az ebben a műben kifejtetteknek volt a későbbiekben talán a legnagyobb befolyása mind az államról, mind a politikáról való gondolkodásra, már csak azért is, mert sok jeles gondolkodó Platón-olvasata ezen a ponton megállt. Nem mintha lusták lettek volna, hanem azért, mert úgy találták, hogy itt van a lényeg. Ami a lényeget illeti, ebben talán igazuk is volt. Azonban a mi szociológián és politológián edzett ifjú generációnk bizonyára nem elsősorban, nem csak erre kíváncsi, Ti is jól tudjátok, hogy a recepció, a befogadás hozzátartozik magához, a műhöz.

Térjünk tehát röviden vissza a *Politeiá*hoz a *Nyolcadik könyv*től kezdve.

Miután Platón felépítette a transzcendentális államot, rátér a „hibás" állam-, illetve kormányformákra. Ezek mindegyike empirikus, vagy, ahogy Platón mondja, ezek „ismeretesek". Elindít bennünket egy visszafelé vezető úton, melyen a legkevésbé hibás kormányforma ellentétei vezetnek a hibásabbhoz, annak ellentétei a még hibásabbhoz, s így tovább.

Minden kormányformának megvan a megfelelő lélektípusa. Azaz, az egyik kormányformának bizonyos karaktertípusok felelnek meg, s fordítva, bizonyos karaktertípusok megjelenése, elterjedése hozza létre a nekik megfelelő államformákat.

Ha egyes bizarr gondolatoktól és megfogalmazásoktól eltekintünk, akkor az elemzés a maga egészében meggyőző, azaz későbbi korok számára is tanulságosan mutatja be a különböző kormányformák betegségeit s azok következményeit. Platón éppen ezt a dinamikát akarta állam-modelljével elkerülni, azaz a „minden mozog, minden változik" veszélyével a merev állandóságot szembeállítani. Az államnak, mint tudjátok, stabilnak, felbomolhatatlannak kell lennie és maradnia.

Ez különben teljesen megfelelt a tradicionális társadalmak igényeinek. Platón gondjai azt szemléltetik, hogy a korabeli hellén államok kormányzata labilis volt. Bár a társadalmi berendezkedés maga tradicionális maradt, a politika változatosnak mutatkozott. Így elemezte ezt nem sokkal később Arisztotelész is. A legtöbb „keleti kultúrában", így pl. Egyiptomban, a kormányzás stabil volt, erre nemsokára, a macedón királyság hódításai során Platón városállamaiban is sor került. A platóni elemzése azonban gyakran válik „aktuálissá", például a Római Köztársaság felbomlásának idején vagy a reneszánsz városállamok esetében. S végül talán a modern korban is.

Az első „hibás" kormányformát Platón *timokráciának* nevezi. Ilyen kormányforma, tudjuk, nem volt, s azóta sem lett – Platón Kréta és Spárta példájából ácsolta össze. Az ehhez az államformához tartozó jellem dicsőségre, illetve kitüntetésre vágyó. Ebben az összefüggésben saját államideálját furcsa módon az arisztokráciával, a legjobbak uralmával azonosítja (legjobbak nála a filozófusok), de a „valóban létező arisztokrata" berendezkedésekről nem beszél.

A *timokrácia* harcos állam, külső ellenségtől tehát nem kell tartania.

Akkor mitől esik szét, illetve romlik meg végül mégiscsak? A baj a genetikában keresendő. Férfiak és nők kezdenek „összevissza" házasodni, csak élvezetükre gondolva és nem törődve az ivadékok tökéletességével. Az új nemzedék tehát anyagias lesz. Magántulajdonra törekszik, a pénz érdekli. (A család, a piac és a magántulajdon minden rossz okozója. Már akkor is!) A szolgákkal szemben az ilyen ember kegyetlen lesz ahelyett,

hogy lenézné őket, mint Platón szerint az igazi művelt ember teszi. (549 a) Rontó szerepet játszik ebben az elkorcsosulásban a zsörtölődő asszony is, aki tisztességes férjét azért korholja, mert nincs magas állása és nagy vagyona, azaz „férfiatlan". (Ezt mi is tapasztaltuk nem egyszer.)

Végül a gazdagok veszik kezükbe a kormányt. A romlás második szakasza az *oligarchia*. Ilyet már mind láttunk, helyben vagyunk, ezt a kormányformát már nem kell nekünk bemutatni.

Lényege az, hogy a gazdagok irányítják az államot, és a szegényeknek kuss. Mi következik ebből? Hogy a „fent" és a „lent" gyűlölni kezdi egymást. Osztályharc, de az oligarchia nemcsak az osztályharcnak, hanem a pozícióharcnak is táptalaja. Ebben a harcban az győz, akinek „fullánkjai" vannak. Aki szúr, azaz erőszakos, korrupt, az felkerül a vagyonosok közé, aki nem, aki tisztességes akar maradni (azaz nem akar mással igazságtalan lenni), koldusként végzi. A kifinomult elme semmire sem viszi. (Ezt a történetet sem kell nekünk bemutatni.)

Nos, az oligarchia is saját ellentmondásai következtében bomlik fel akkor, amikor az egyének pénzért és hatalomért való versengésénél erősebb lesz az osztályharc. Így alakul ki egy, még az oligarchiánál is rosszabb, államforma: a demokrácia.

Amikor Platón a demokrácia lényegét leírja, nemcsak bennünket, hanem a nálunk jóval korábban élőket sem tudta meggyőzni arról, hogy az általa bemutatott demokratikus kormányforma rosszabb az oligarchiánál. Sok embernek akkor is tetszett. S bár nem vagyok feltétlen rajongója az athéni (jogállamiságot nem ismerő) demokráciának, ha muszáj választanom a platóni kormányformák között, mégis inkább ezt választanám, mint a lelkesen háborúskodó, egészséges, sportos katonáit sorba állító timokráciát.

A demokrácia Platón szerint úgy keletkezik, hogy a szegények ellenfeleiket megölik, száműzik, a többieket egyenlőknek tekintik, a vezető posztokat sorsolással töltik be. A polgárok mind szabadok, azaz azt tehetnek, azt mondhatják, amit éppen akarnak. Ebben az államban mindenféle-fajta ember és szokás megtalálható – idegen is. A korlátlan szabadság az alkotmányos zsibvásárhoz vezet. Nagy a megbocsátás szelleme, nem törődnek azzal, hogy ki mit tanul, sportol és hogyan művelődik. A demokrácia lényege az, hogy az egyenlőtleneknek is egyenlőséget biztosít.

Tehát egy kellemes, vezető nélküli tarka életforma. Az életforma sokoldalú, sokféle erkölcs fér meg benne.

Ugyanez a demokrácia, és ugyanezért táptalaja a legrosszabb kormányformának: a *tiranniá*nak. A tirannia ugyanis a szabadság szülötte.

Hogyan fest valójában mindenki szabadsága? A legerőszakosabbak beszélnek, intézkednek, a többi hallgatja és csodálja őket. Maga a köznép közügyekkel nem foglalkozik, de ők vannak a legtöbben s ezért nekik van a legnagyobb súlyuk.

A vezetők körül pártok alakulnak, ezek egymással harcolnak és kölcsönösen feljelentik egymást. Majd egy pártvezér, aki a néphez fordul, aktivizálja a többséget, megnyeri lelkesedésüket és támogatásukat, míg ő maga emberből farkassá nem válik. Lázadást szít a vagyonosok ellen, és elnyeri a hatalmat. Miután a hatalmat elnyerte, előbb bűbájos, földet oszt a szegényeknek és híveinek, míg ellenségeit megöleti. Majd háborút indít, úgy, hogy végül a polgárok is meggyűlölik. Így csak testőreire támaszkodik.

Nos, ez ismert képlet, s mi csak azt furcsállhatjuk, hogy a kormányformákban az emberi képzelőerő talán még korlátozottabb, mint az építészetben, avagy a szobrászatban.

A tirannikus állam leírásánál azonban sokkal nagyobb hatást tett az utókorra (Nietzsche, Freud) a tirannikus lélek, illetve személyiség elemzése.

Platón a tirannikus lélekről mondottakat azzal vezeti be, hogy minden emberben, még a legtisztességesebb emberek lelkében is, vannak olyan vágyak, melyeket csak a törvények és az erkölcs tartanak kordában. Az egyik ember lelkében elhalványulnak, a másik lelkében elszaporodnak.

Ezt bizonyítják az álmok. Álmunkban ugyanis a lélek gondolkozó része kikapcsolódik, s így a lélek állati része szabadon ficánkol. Ilyenkor az álmodó (az álomban) mindenre képes, hiszen sem szemérem, sem meggondolás nem köti, teljesen szabadjára van engedve. Nem átall képzeletben még az anyjával is szeretkezni, de akármely más emberrel, istennel vagy állattal sem, magát bármily gyilkossággal beszennyezni, nincs étel, amitől megtartóztatná magát. (571 d) Ennek a borzalomnak (álomnak) csak úgy tudjuk elejét venni, ha nem iszunk alkoholt, általában mértékletesen élünk és igaz dolgokra gondolva alszunk el.

S mi a végkövetkeztetés? Az, hogy a vágyaknak egy vad és törvényekkel ellenkező fajtája minden emberben megvan, még olyanokban is, akik nagyon erkölcsösnek látszanak, s éppen ez lesz nyilvánvaló az álomban. (572 b)

(Nietzsche szarkasztikusan jegyezte meg, hogy Platónnak azért kellett ajánlania és megtestesítenie az aszkétikus pap modelljét, mert szokatlanul vad és gonosz ösztönvilága volt. Honnan tudná, ha nem így lenne, hogy mi van „mindenki" lelkében?)

A „tirannikus lélek" leírása közben Platón elég messze elkalandozott a kormányformáktól, majd (igaza van Nietzschének) hirtelen belekezd Erósz, a kéjnők, a részegség, a szerelem szidalmazásába. Ezt még megtromfolja azzal, hogy a türannosz állandó rettegésben él, rabszolgáitól is fél.

Gondolom, már régen tudjátok, hogy mire megy a játék. Annak a bizonyítására, hogy a bölcs, erényes ember a legboldogabb, s a türannosz a legboldogtalanabb. A filozófus a legboldogabb, mert az igazság megismerése a legmagasabb rendű vágybetöltés. Neki tehát nem is kell vágyat elfojtania. S ha már nem lehetsz filozófus, legalább érd el, hogy lelkedben a jó uralkodjon a vágyak felett. Úgy is boldog lehetsz.

Ennek a résznek az alapgondolata, hogy ugyanis az erény – boldogság, végig kíséri a filozófiát egészen az újkorig, amíg végül (Kantnál) lassan le kell tennie a Platóntól örökölt ősi stafétabotot.

Most tehát ugorjunk át számos dialógust és évet, s kössünk ki a voltaképpeni platóni politikai filozófiánál. A nyolcvan éves öreg Platónnál.

A *Törvények* című nem dialektikus dialógusban három öregember beszélget tizenkét könyvön keresztül, egy krétai, egy spártai és egy athéni. Platón persze az athéni. Mindenekelőtt saját alkotmányaikat taglalják, mi bennük a jó, mi a rossz, mi romlott meg, mi lenne jobb, mint ami van. Majd az athéni hozzákezd egy jó állam felépítéséhez, egy jó állam modelljének kialakításához. Bár mind a három öregember megegyezik abban, hogy az államokat az istenek hozzák létre, az athéni mégis jónak látja, hogy maga alapítson egy várost, persze az istenek segítségével.

Miért mondom, hogy ez a dialógus nem dialektikus a szó platóni értelmében? Mert vélemények nem csapnak össze, nincs *agon*, a három öreg inkább tapasztalatcserében és véleménycserében érdekelt. A be-

szélgetésben persze az athénié a vezető szerep, ő javasolja az új város felépítését, s ő tesz annak szerkezetére is javaslatot, de nem világosítja fel a többieket (minthogy azok nem ifjak), nem ironikus, nem provokál, egyszerűen csak értelmez és tervez.

Töredelmesen bevallom, hogy filozófiai szempontból ez a mű unalmas. Ami filozófia mégis van benne, azt már régebbről ismerjük. Legfeljebb azt tarthatom ebből a szempontból említésre méltónak, hogy az alkotmányok megkülönböztetésénél az „egy, néhány, mind" vezető szerepet játszik. Mindhárom esetben van „jó" és „romlott" variáció, mint királyság–tirannia (egy), arisztokrácia–oligarchia (néhány) demokrácia–anarchia (mind.). Platón egy érdekes gondolatot is hozzáfűz ehhez, azt, hogy minden államforma jó típusait össze lehetne vegyíteni.

Megint csak utalok a hatástörténetre. Hegel is majd az egy, némely, sok kategóriáira hivatkozik, amikor a modernség fölénye mellett teszi le a garast, de mint modern gondolkodónak, számára mindez nem a biztonság, állandóság, hanem a szabadság értékére vonatkozik. (Egy ember szabad, néhány szabad, mindenki szabad.) Még arra is utalhatok, hogy az amerikai alkotmány első célkitűzése is a „vegyítés" volt. A királyságot képviselné az Elnök, a demokráciát a Ház, az arisztokráciát a Szenátus. S mindezt a szabadság alapján! A szabadságról pedig Platónnak igen rossz véleménye van. A szabadság számára afféle „*anything goes*". (Ha ezzel szemben a Bibliára gondolunk, alkotmány, azaz Törvény, csak szabad népnek adható.)

A filozófusok uralmáról ebben a műben nincs már szó, a filozófus mint „nevelő", „felvilágosító" játszik szerepet. Így az athéni szerint a tiranniából a legkönnyebb átjutni a jó államformához, feltéve, hogy a türannosz figyelmez a filozófiai beszédre, s annak szellemében cselekszik. Szegény Platón megint csak saját bukott szicíliai kalandjára gondolhatott. Hátha az sikerült volna... S mint tudjuk, sajnos, ezzel is befolyásolta az utókort, mind a tegnapi napig.

Megkérdezhetnétek tőlem, hogy ha a könyv filozófiai szempontból unalmas, miért beszélek róla egyáltalán. Mert joggal feltételezem, hogy közületek számos szociológus, történész vagy politikai tudományokban érdekelt is hallgatja ezt a kurzust, vagy olvassa ezt a kis könyvet. Nos, a *Törvények* ugyan unalmas filozófia, de érdekes történeti, társadalomtörténeti és politikatörténeti szempontból.

Elöljáróban megismétlem, amit már röviden elmondtam az alkotmány ógörög értelmezéséről. Ha alkotmányról olvastok, ne egy alaptörvényre gondoljatok, melyre majd minden más törvénynek vonatkoznia kell, mellyel nem ütközhet, melynek nem mondhat ellent. A Biblia szemlélete sokkal közelebb áll a miénkhez, mint a régi görögöké, s ez persze nem csoda, minthogy a modern intézményrendszer egyik forrása a Biblia, másik forrása a római Köztársaság. A Tízparancsolat – alkotmány. Preambuluma a kinyilatkoztatás (isten megjelöli magát mint az alkotmány forrását s a népet, melynek az alkotmányt adja, szabadnak), s ezt követik az alkotmány törvényei. A Bibliában felsorolt törvények, amelyek mind számban, mind konkrétságban hasonlítanak a platóniakhoz, az alaptörvény (Tízparancsolat) értelmezései s annak ellent nem mondhatnak.

Platónnál az alkotmány nem pusztán kormányforma. Már az *Állam*ban kiderült, hogy minden államformának egyfajta lélek felel meg. A politika, mondja, most már a *Törvények*ben, a lelkek kormányzásának művészete. Az alkotmányhoz tartozik még itt a társadalmi munkamegosztás (kik kormányoznak, kik az alárendeltek, kik a szolgák, kik a rabszolgák?) s a technikai munkamegosztás is. Ki milyen mesterségeket űz, vannak-e kereskedők, van-e pénz, milyenek a társadalmi javak, elsősorban a földtulajdon megosztása? Kik katonáskodnak, milyen szerepet tölt be a háború és a belháború? Ide tartozik mindaz, amit nálunk manapság a Btk. szabályoz, tehát milyen bűnért milyen büntetés jár, kinek nem és kinek igen. Ide tartoznak a szokásrendszerek is, pl. kik kikkel házasodnak, milyen a szülők egymáshoz és gyermekeikhez való viszonya, tehát a nevelés. Ide tartoznak a szexuális előírások és tilalmak, az étkezési szabályok (a gyönyörök szabályozására vonatkozó politika), az ünnepek és fesztiválok szervezése és jellege. Ide tartozik a testgyakorlás, a sportok, a fürdők szabályozása. Nem utolsósorban ide tartoznak az istenek. Melyik isten számukra a főisten, mely egyéb isteneket tisztelnek, van-e házi istenük, milyenek a templomaik. S még az is, hogy milyen zenét gyakorolnak, mit énekelnek, hogyan táncolnak, milyen költészetnek hódolnak. (Az athéni által alapított államban a város himnuszát mindenkinek naponta sokszor kell együtt elénekelnie.)

Képzeljétek el, hogy Ti mind antropológusok vagytok, és egy eddig ismeretlen szigetország lakóinak életét tanulmányozzátok. Bizonyára mind-

ezeket az előbb felsorolt kérdéseket fel fogjátok tenni a törzs tagjainak, s a válaszokból körülbelül úgy fogjátok összeállítani, s disszertációitokban elbeszélni vagy leírni, a törzs „alkotmányát", hasonlóan, mint a *Törvények*-dialógus öregemberei. Bizonyára saját értelmezésetekkel próbáltok egy idegen kultúrát megérteni, s minden antropológus egy kissé másként fogja ezt tenni. Hasonló a helyzet Platónnál, a *Törvények* mind a 12 könyvének esetében. El tudjuk pontosan olvasni azt, amit írt, de az, hogy hogyan értelmezzük a leírtakat, az már a mi dolgunk.

Csak egyetlen dolgot tudunk Platón műveiből majdnem teljesen megérteni, s ez a filozófia, mert utána tudjuk gondolni azt, amit Platón elmond. De nem tudjuk utána szemlélni s különösen nem érezni, amit leír, s azt, amit ő érez. Ezt azért mondom elöljáróban, mert Platón törvényeit olvasva is gyakran elfoghat majd Titeket a hideglelés. Borzalmas fundamentalista! – mondjátok majd. Ám fundamentalizmus csak ott létezik, ahol már nincsenek fundamentumok, egy plurális társadalmi univerzumban, mint amilyen a miénk. Platón idejében csak megremegett a fundamentum, s ő éppen ezt a régi fundamentumot akarta, mint erről már volt szó, megtámasztani, megerősíteni.

S még egyet elöljáróban. Az államférfi és a politikus megkülönböztetése akkor még nem létezett. Azért nem, mert a régi görögök nem ismerték a jövő időt. Azaz el sem tudtak gondolni egy olyan jövőt, melyben nem ismétlődne meg, jóban, rosszban, az, ami már volt. Platónnál, mint láttuk, az „alkotmányok" körben járnak, egyikből megyünk a másikba s végül vissza az elsőbe. Mint már szintén mondtam, hasonlóképpen a kutyához, aki a csontot ellopta.

Platón meg akarta állítani ezt a folyamatot. Most is, itt is olyan „alkotmányt" gondol el, amely nem változtatható, amely nem része a körforgásnak, amely maradandó. Nem a más államokkal való háborúságot akarja kiküszöbölni (bár nem pártolja), hanem a belső háborút. Az előbbi ugyanis szerinte nem fenyegeti a stabilitást, azt inkább megerősítheti.

Az új városállam alapításakor elsősorban a területet kell figyelembe venni. Platón itt fontos szerepet szán a földrajzi környezet és az alkotmány összefüggésének. Nagy hiba egy várost a tenger mellé telepíteni. Ebben az esetben ugyanis a polgárok kereskedni fognak és hajókat fog-

nak építeni. Ennek következtében nő a vagyoni különbség. A viszonylagos vagyonegyenlőség megszűnésével megkezdődik a szegények és gazdagok harca.

Alapjában Platón itt igazat ad Traszümakhosznak: az igazságosság a hatalmon levők joga vagy érdeke. De egy csavarral. Ezek a hatalmon levők ugyanis az összes erények megtestesítői, ők az erkölcsileg „nemesek", ők az igazságosság maga, s így amit ők döntenek, akarnak, az általuk hozott törvények is mind a legigazságosabbak lesznek.

Tekintsük meg egy kissé közelebbről az athéni (azaz Platón) fejében fogamzott újonnan telepített városállamot. Milyenek legyenek ennek a városnak a törvényei?

Polgárainak száma ötezer-negyven. Ezen ötezer-negyven alapító polgár között a földet egyenlően kell elosztani. A földet egyetlen fiúgyermek örökli, hogy fel ne aprózódhasson. (Angliában is ez volt hosszú ideig a törvény.) Ahol több fiúgyermek születik, ott valakinek örökbe kell fogadni őket, akinek nincs gyermeke, vagy telepeseknek kell őket elküldeni más gyarmatokra, ahonnan nem térhetnek vissza. Alkalomadtán, ha túl sok a gyermek, születésszabályozási, ha túl kevés, születésnövelési intézkedéseket kell bevezetni. Így a szabad lakosok száma és vagyona egyenlő marad. (Ne képzeljetek azért egy ötezer-negyven lakosú kis községet, mert ez csak a szabad férfipolgárok száma. Hozzá jönnek a nők, kiskorú gyerekek, kézművesek, szolgák és rabszolgák is. Összesen körülbelül huszonötezer lélek. Egy nagyon kis város.)

Platón szerint a kereskedelmet erősen korlátozni kell. Csak annyi pénz maradhat forgalomban, amennyi az alapszükségletek kielégítésére elegendő. Arany, ezüst ki van tiltva. Ha valaki, mondjuk – küldetésben –, külországban jár, annak hazajövet be kell szolgáltatnia a külföldi pénznemeket. Az athéni meg is magyarázza, hogy miért szükséges ez. Csak így lehet a honpolgárokat boldoggá tenni. Hiszen csak a jó ember boldog, a gazdag ezzel szemben boldogtalan.

A törvények őreinek ötven és hatvan között kell lenniük. Közülük kerülnek ki a földfelügyelők, piacfelügyelők, városfelügyelők, a család-, illetve erkölcsfelügyelők, nevelésügyi felügyelők s a törvények őrei. A családfelügyelőknek azt is meg kell vizsgálniuk, hogy miért nincs egy házaspárnak gyereke, hátha éjszaka valami rosszban sántikálnak. Ha az utóbbit

feltételezik, be kell jelenteniük az ügyet a törvényszéknek. A házastársak súlyos büntetésre számíthatnak.

Házasságot 18 és 25 közötti nőnek 30 és 35 közötti férfival kell kötnie. A házasságról a család illetékes férfitagja dönt. A menyegzői lakomának is előírás szerint kell lezajlania. A férfi csak öt barátját, a nő csak öt barátnőjét hívhatja meg.

A gyermeknemzésnek, ha sikeres (minimum egy fiú, egy lány), tíz évig kell tartania. Utána a férjnek szabad a gazda, de a feleségnek csak akkor, ha termékenységi idején túl van. A nemek közötti különbségtevésnek a hivatalviselésben is szerepe van. Egy férfi 30 éves korától, egy nő 40 éves korától viselhet tisztséget. (Megjegyzem, hogy annakidején egy hellén államban, de nemcsak ott, nők számításba sem jöttek mint tisztségviselők, és jobban alá voltak vetve a férfiuralomnak, mint a Platón alapította államban, ahol a klimax után bátran választhattak akár szeretőt is maguknak. Akkor már nem fosztják meg semmitől az államot. Viszont szépítkezni, költekezni, azt már nem szabad.)

A platóni törvények tiltják az emberáldozatot s táplálékukként előnyben részesítik a növényeket, gyümölcsöket az állati termékekkel szemben. Kötelezővé teszik a közös étkezéseken való részvételt. Túl sokat aludni nem szabad, mert az elpuhít. Egy három-négy éves gyerek még játszhat, de tízéves kortól három évig tanulnia kell, előbb írás-olvasást, majd lantjátékot, de tovább nem tanulhatnak, kivéve geometriát és matematikát. Minderről a nevelésügyi felügyelők gondoskodnak (közéjük nők is tartozhatnak). Katonai szolgálat és sport egyaránt kötelező, mind a férfiak, mind a nők számára. Az sem baj, ha ilyenkor szerelmeskednek egymással, de lehetőleg el kell kerülni, mind a férfiak, mind a nők esetében az egyneműek szerelmeskedését. Ezt azonban nem törvényekkel, hanem a közvélekedés átalakításával kell elérni. Összefoglalva, bármennyire szabályozott a szexuális politika a *Törvények*ben, még mindig sokkal „liberálisabb", mint a monoteista vallások esetében.

Hadd térjek rá röviden a platóni Btk.-ra. Előbb az istenek ellen való vétkeket, így a templomrablást s az arra kimérhető büntetést taglalja, majd az államellenes bűnöket (feljelentési kötelezettséggel). A vagyon elleni bűntettekről alig szól, mivel nincs is vagyon (bár lopás van). Gyilkosság esetében megkülönbözteti a szándéktalan emberölést a szándékos

gyilkosságtól (úgy, mint manapság), s külön szól arról, hogyha egy orvos betege meghal, az sose legyen büntethető. A hellén szokás szerint megkülönbözteti, ha valaki saját rabszolgáját öli meg (ezért nem jár büntetés), s ha másét (kártalanítási kötelezettség), de ha egy rabszolga urát akár szándéktalanul (haragjában) öli meg, akkor is halállal büntetendő. Ha valaki házastársát vagy gyerekeit öli meg haragjában, bocsánatkérésre és száműzetésre ítélendő, de ha apját vagy anyját, akkor halállal bűnhődik. Mint mondom, ezek a törvények lényegében követik a szokást.

Ez mondható el arról is, hogy mit nevez Platón a bűn okának, illetve motívumának. Vágy, harag, tudatlanság. S a vágyak közül: pénzéhség, nagyravágyás, félelem. Ezt így véli Poirot is Agatha Christie regényeiben.

Végül, ahogy ez várható, rátérünk az istenek létének kérdésére. Hiszen már abból is indultunk ki, hogy minden várost közvetlenül vagy közvetve istenek alapítanak, de emberek rontanak meg. Alapjában, úgy hiszik ezek az öregek, hogy nehéz kételkedni az istenek létezésében, de akörül már viták folyhatnak, hogy ezek beavatkoznak-e a világ dolgaiba, az emberek életébe vagy sem. S arról is, hogyan különböztetjük meg a jámborságot a babonáktól. E megkülönböztetés céljából kell megtiltani a varázslást, s nem szabad házi isteneket sem tartani. Csak a város közös isteneit szabad tisztelni.

Ezután a rövid összefoglaló után egy kis remekmű bemutatásával szeretném a Platónról elmondottakat befejezni.

A *Philébosz* című dialógusát Platón hattyúdalának írnám le. Nem azért, mert ez lett volna utolsó műve, hiszen a *Törvények* s még két másik dialógus bizonyára későbbben íródtak, hanem mert itt jelenik meg utoljára Szókratész, a mi Szókratészünk, Platón ifjúkori dialógusainak főszereplője. Megint úgy, ahogy régen. Ezért is hitték egy időben, hogy a *Philébosz* korábbi alkotás, de nem az. Egy öregember (Platón) visszaidézi ifjúkorát s benne öreg mesterét. Megint van *agon*, *dialektika*, *irónia*. S talán ez a legironikusabb Platón minden dialógusa közül.

Philébosz a dialógus címe.

A Platón-dialógusok többsége egy szereplő, többnyire a címszereplő körül forog, akit Szókratész kérdezget, aki az egész dialóguson keresztül válaszolgat, kötözködik, visszakérdez, azaz jelen van. Ennek a dialógusnak

feltételezett főszereplője, Philébosz, azt állítja, hogy az élet célja a gyönyör. Éppen ezért, mint látni fogjuk, hamarosan megunja az egész kötözködést és elszenderedik. Ez az egyetlen Platón-dialógus, amelyben a névadó majdnem az egész dialógust végigalussza. Bizonyítva ezzel, hogy őt csak a gyönyör érdekli, s hogy a dialógus nem okoz neki gyönyörűséget.

Itt érdemes megállnunk egy percre. Philébosz, aki Aphroditét választotta istenének, ártalmatlan fiú, nevetséges, de nem ellenszenves. Pontosan azért nem ellenszenves, mert nem vesz részt a dialógusban. Philébosz ugyan a gyönyört kergeti, de nem érvel mellette. Ennek megértése nélkül nem értjük meg Platónt s különösen nem ezt a dialógust.

Nem felejtettük el, hogy a léleknek három „része" van: a vágyódó, a haragvó és az eszes lélek, s hogy ez a felosztás alapvető a metafizikai épület szempontjából, mivel csak ezen az alapon köthető össze látszólag súrlódásmentesen a teoretikus filozófia (ontológia, kozmológia, ismeretelmélet) a gyakorlati filozófiával (etika, politika). Azt sem felejtettük el, hogy a vágyódó lélek nemcsak ételre, italra, szeretőre vágyik, hanem pénzre, hírnévre, hatalomra is. S ezek a vágyak (részben a harag is) akkor veszélyesek az államra nézve, ha az úgynevezett „hamis vélemény" (emlékeztek? A Nem Létről való beszéd) ezeket a vágyakat, mint jókat, igazolja. Tehát, ha valaki amellett érvel, hogy igazságtalanságot jobb elkövetni, mint elszenvedni, vagy hogy a testi gyönyör a legfőbb jó, az veszélyes az államra és az egyénre nézve is, mert a hamis vélemény elterjed, arra hivatkozni lehet, s így a testi gyönyörre vagy gazdagságra, hatalomra való vágyódás – későbbi kifejezéssel – legitimitást nyer. Azaz nem a vágyak a bűnösek, hanem a vágyak kielégítésére irányuló életvitelt igazoló érvek. A romlott értelem nemcsak mozgósítja, hanem igazolja is bármely vágy kielégítésének elsőbbségét minden mással szemben. Platónnál a rossz nem a lélek alsó rétegeiben lakozik, az csak a rossz „alapanyaga", a rossz „formája" azonban a perverz értelem. (Valamikor, jóval később, Kant a rossz maximákról fog beszélni.)

Thraszümakhosznak voltak maximái, Philébosznak nincsenek, ő csak egyszerűen szeret enni, inni, szeretkezni, fürdeni, aludni. Ugyanakkor a „nem létező" állítása, tehát a hamis vélemény, önmagában még nem a „Rossz". Ehhez még mozgósítania, igazolnia kell a vágyakat és a vak haragot, mint a „Jót".

Még egyet elmondanék elöljáróban. Míg a korai Platón-dialógusokban a szellemi ellenfél szerepét a szofisták és rétorok töltik be, addig ebben a dialógusban a hedonisták, a három „szókratészi" iskola egyikének hívei. Ezekről az „iskolákról", ahogy más iskolákról is, majd csak a *Tizenkettedik előadás*ban fogok, ha csak röviden is, beszélni. A hedonistákról azonban alig tudunk többet, mint amennyit Platón és Arisztotelész polémiáiból ismerünk.

A *Philébosz* már ebben a hangfekvésben kezdődik is. Szókratész kijelenti, hogy Philébosznak nincs igaza, amikor a gyönyörben keresi a jót, mert a belátás, az emlékezet, a helyes vélemény mind jobbak a gyönyörnél. Philébosz helyett, aki a dumát már egy forduló után is nagyon unja, egy fiatal barátja Prótarkhosznak vállalja a vitapartner szerepét. Szegény csacska fiút Szókratész állandóan froclizza, s ezen, mi, olvasók, a fiú kárára mulatunk.

Az eddig elemzett szintetikus és fordulatokban gazdag dialógusokkal (*A lakoma*, *Phaidrosz*, *Phaidón*) szemben a *Philébosz*ban nem történik semmi. Amint említettem, Philébosz majdnem az egész dialógust végigalussza, ifjú barátja, Prótarkhosz pedig suta, félénk, akinek mindent háromszor kell elmagyarázni. Szókratész itt az öreg nevelő, aki fiatalokat akar jobb belátásra bírni, ami Prótarkhosz esetében sikerülni látszik, de Philébosz esetében a sikernek semmi nyoma.

Ezért kissé más stílusban fogom Veletek ismertetni ezt a dialógust, mint a korábbiakat. Azaz a gondolatokra fogok összpontosítani. Ezek közül vannak egészen újak, frissek, s hogy megint az utóéletre hívjam fel figyelmeteket: az érzelemelmélet és az esztétika szempontjából ez a könyv az első fecskéje azoknak a gondolatoknak, melyek majd Kantnál (s az érzelemelmélet esetében Descartesnál) fognak újra szerepet játszani.

A dialógus első fordulójában azt a kérdést járják körül, hogy az értelmes belátás és a gyönyörök között melyik nyeri meg a jóra vagy boldogságra irányuló versenyt. A győztes kikiáltása egyszerű. Szókratésznak csak arra kell hivatkoznia, hogy különböző emberek másban gyönyörködnek. Van, aki a zabolátlanságban talál gyönyört, van, aki a mértékletességben. Tehát ne arra kérdezzünk, hogy általában mi a gyönyör, hanem arra, hogy nekem vagy neked ki vagy mi szerez gyönyörűséget. A gyönyörök lehetnek egymás ellentétei. S mikor erre azt a választ kapja, hogy mindezek egy-

formán gyönyörök, Szókratész azzal érvel, hogy vitapartnere összetéveszti a jót a kellemessel. (Ezt majd Kant is elmondja nekünk, ha nem is pontosan ugyanígy.)

Miért ne lehetnének a gyönyörök különbözők? Miért ne lehetne a gyönyör sok? Ugyancsak miért ne lehetne a tudás, az ismeret is sok?

Itt jelenik meg először az új filozófiai gondolat.

Minden, ami létezik egyből és sokból áll s a határt és határtalanságot (*perasz, apeiron*) foglalja magába. Ami itt új, az a határ és határtalanság értelmezése. Ne beszéljünk csak határról és határtalanságról, hanem arról is, ami „köztük van", az egységről, amely a kettő között létezik. (15 a–d)

A hang, így mondja Szókratész, egy (mint hang), ugyanakkor sokféle és határtalan. Magasság és mélység határtalanul „meghosszabbítható". Ami közte van az a mérték, a harmónia (mondjuk: egy terc vagy egy skála). Vagy a hangokat betűvel jelöljük, amelyekből bizonyos rendben mondatot alkotunk. Tehát a határ (egy) és a határtalan között van a grammatika.

Nincs-e ehhez hasonlóan egy „közép", gyönyör és belátás között?

Mielőtt ezt a beszélgetést folytatnák, következik a meccs második menete öreg és fiatal között. Igazán kellene-e nektek (fiataloknak) a belátás, azaz az értelem nélküli, gyönyör? A válasz könnyű. Persze, hogy nem. Milyen gyönyör az, amit nem tudok felidézni, nem tudok azonosítani, boldogság, amire nem is tudok emlékezni? Az ilyen élet olyan, mint egy spongyáé, vagy csigaházba zárt tengeri állaté. Lehet ezt boldogságnak nevezni?

Megteszi-e, ezzel szemben, a gyönyör nélküli belátás? Persze, az sem. Hiába tudok, emlékezem, ha sem örömöt, sem fájdalmat, sem vágyat, sem kielégülést nem érzek, hogy lehetnék boldog?

Tehát sem az ész, sem a gyönyör nem azonos a jóval. Ha nem is az első díjat, a másodikat Szókratész mégiscsak az észnek juttatta. Egyelőre, de várjuk ki a végét! (Az első díjat Szókratész szerint az ész amúgy sem ambicionálja.)

Az első meccs után újra terítékre kerül a határtalan és a határ kérdése. Például a meleg-melegebb, hideg-hidegebb, erősebb-gyengébb, gyorsabb-lassabb, szárazabb-nedvesebb, de az egyenlő (például ugyanolyan hideg, 12 fokos) – határolt.

Létezik, folytatja Szókratész, a határolt és határtalan „vegyüléke" is. Így például a szépség. (Tegyétek próbára Platónt! Nem szoktuk-e joggal

azt mondani például egy szép festményről, hogy sem hozzátenni sem elvenni belőle nem lehet, mert úgy szép, ahogy van, nem lehet szebb, mint amilyen szép, s azt is, hogy bármilyen hosszan vagy sokszor nézzük is, nem tudunk betelni a szépségével?) Ilyen „vegyületet" alkot a belátás és a gyönyör is, minthogy határolt és határtalan is egyben. Egyelőre úgy tűnik, hogy a versenyt ez a keverék fogja megnyerni.

Van tehát a határtalan, van tehát a határolt és a kettő „vegyüléke".

Újabb forduló következik.

Mi bennünk a négy elem (tűz, levegő, föld, víz)? A testünk. S mi az ok? Hasonlóképpen, mint a kozmoszban a lélek. A lélek a rendező. Tehát a gyönyör határtalan, a lélek rendezi, határolja.

Szókratész nem távolodik el a határon és határtalanságon való gondolkodástól, amikor bedobja a dialógusba a gyönyör és a fájdalom összefüggését.

A határolt a zenében az összhang, a testnél az egészség. Ha megbomlik az egység, akkor először hiány keletkezik. Mint éhség, lehűlés. Ez fájdalom. Az összhang helyreállítása – gyönyör, de az emberi léleknek „előérzete" is van, egy jövendőbeli gyönyört és fájdalmat képzel el. Remél, illetve fél. Ez az öröm, illetve fájdalom csak a lélekben lakozik (a testben nem). Ugyanis az emlékezetből ered.

Mi következik ebből? A testi változások közül egyesek nem mennek át a lélekbe, mások igen. Mindenekelőtt az észrevevés. Az emlékezés az észrevevés megőrzésének módja. (34 a–d)

A visszaemlékezésben a test már semmiféle szerepet nem játszik, mert ez az elfelejtett észrevevés fölidézése. Ez (lehet) a lélek gyönyöre.

S itt Platón egy váratlan hipotézissel áll elő: a vágy, a vágyakozás, nem testi, hanem lelki érzés. Az éhség esetében, amit a test érez – az „üresség". A testnek nincs vágyakozása, csak a léleknek van. (Platón itt nem beszél arról, hogy ez a vágy tárgyára és nem kiváltójára vonatkozik, a vágy tárgya az, amit már észleltünk, akire emlékezünk. Pl. nem „éhség", hanem étvágy, nem szexuális inger, hanem valakire vonatkozó szexuális vágy.) Fájdalom és gyönyör együtt lehet „bennem", ha például szexuális hiányt érzek, s már előre elképzelem a holnap a barátommal való szerelmi légyottot. Azaz, a test passzív, a lélek aktív.

Itt megjelenik egy újabb, bár jól ismert, szereplő, az igaz és a hamis megkülönböztetése. Van-e igaz és hamis gyönyör, azaz a gyönyörre vonatkozó igaz és hamis vélemény? Szókratész azt állítja, hogy lehet. Egy álomban örülünk, bár nem örülünk, minthogy erre valós okunk nincsen. Ez, persze, igen gyenge érv. Szókratész gyorsan átevez megbízhatóbb vizekre: ha rosszul ítélünk meg egy helyzetet s örülünk. Persze, mondja Szókratész, akkor az ítélet volt „hamis", nem a gyönyör.

Most már látjuk, mire megy a játék. Arra, hogy gyönyörünk gyakran hamis ítélet miatt, annak következtében keletkezik. Ez a gyönyör ugyan érzésben gyönyör, de velejéig hamis, azaz nem igaz gyönyör.

Ugye emlékeztek arra, hogy Platón szerint (*Theaitétosz*) az észlelés mindig ítélkezéssel jár. Most ezt az elméletet a vágyakra, illetve gyönyörökre vonatkoztatja.

Hamis ítélet – hamis remény – hamis vágy – hamis gyönyör.

Visszatérve a határtalanra: Önmagában véve, mind a fájdalom, mind a gyönyör határtalan, s csak a belátással tudunk határt kijelölni. Továbbá csak a helyes vélemény (belátás) képes „igaz" gyönyöröket bennünk létrehozni.

Mivel a fájdalom és a gyönyör együtt jár, s a fájdalomhiány, szükséglet, valami rossz, felmerül a kérdés, hogy vajon nem lenne-e jó élet, ha sem gyönyört, sem fájdalmat nem éreznénk. (Előre megsúghatom, hogy nem.)

A nagy örömök és heves fájdalmak a beteg testben és lélekben keletkeznek. (Tudjuk: „semmit se nagyon!") Az ezek nélküli élet jó élet lenne, de hát harag, félelem, vágy, szomorúság, szerelem, féltékenység, irigység – a lélek fájdalmas indulatai ugyanakkor lehetnek gyönyörűségesek is! Platón itt újra megemlíti, hogy a tragédián sírunk, amíg gyönyört érzünk, de most már „az élet tragédiáiról" is beszél, mert a test a lélek nélkül, a lélek a test nélkül, vagy együtt is mindkettő, fájdalommal, vegyes gyönyörökkel van tele. (51 e)

Vannak-e mégis olyan érzések, érzelmek, melyekbe nem „vegyül" fájdalom?

Itt Platón megelőlegezi a kanti *Az ítélőerő kritikáját*: a tiszta színekben, tiszta formákban való gyönyörködés fájdalom nélkül való. A gyönyör itt lényegében azonos az örömmel, kétségtelenül nem azonos egy pástétom evésénél érzett gyönyörrel.

Már többször említettem, hogy a „tiszta" fogalma mint *a priori* milyen hosszú karrierre számíthat.

A szép színekben és formákban gyönyörködünk s ezt a gyönyörködést fájdalom nem kíséri. Gyönyört érzünk összecsengő hangok hallatán is, megint fájdalom nélkül. Akkor sem érzünk fájdalmat, ha feledjük ezeket az örömöket.

Mindezekből megint a legtisztább gyönyörforrás: a fehér szín.

Ezek a szépségek önmagukért és nem másért léteznek, önmagukért, s nem valami másért, töltenek el örömmel. (Kant úgy mondja: érdek nélkül tetszenek.) Hozzáteszem, hogy Platón a mértant és a számtant is művészetnek nevezte s az ő szempontja szerint joggal. Örömet találunk bennük, s ez nem jár fájdalommal. Hasonló mondható el a tudományokról és a filozófiáról is. Lehet, hogy kevés a hasznuk, vagy egyáltalán nincsen (a tiszta fehér színnek semmi haszna sincsen), s ilyen a filozófia is.

Nem az a kérdés tehát, hogy keressük-e a gyönyöröket az életben vagy sem, hanem hogy milyen gyönyöröket keressünk. A tiszta gyönyörök az igaz gyönyörök, nincsen bennük semmi szélsőség, semmi esztelenség, semmi határtalanság. (Mai kifejezéssel: kontemplatívak.)

Mi akkor a jó a gyönyörben? Mikor jó a gyönyör? A szép, az arányos, az igazság kiváltotta gyönyör a „jó".

Újabb kérdéscsoport: van-e ész a gyönyörökben? Vagy ahogy Szókratész fogalmaz: vajon a gondolkodásnak van-e több része a szépben, mint a gyönyörnek? Azaz, mi szebb, a gondolkodás vagy a gyönyör? (65 e) A válasz egyszerűnek látszik. Még soha senki sem állította a gondolkodásról, hogy az csúf lenne, míg egyes gyönyörökről igen. (Egy gondolat, persze, lehet csúf, de ezt a lépést Platón kihagyta.)

Itt térnek vissza a beszélgetés elejéhez, a fogadáshoz. Kit, azaz mit, illet meg az első, második és harmadik hely a javak közül? (Az elején úgy tűnt, hogy az ész legalább ezüstérmes, a gyönyör a bronzérmes.)

Ki vagy mi végül, ennyi elmélkedés után tehát az első? A mérték maga, minden, ami mértékkel bíró (határolt). A második az arányos, a szép, a tökéletes, minden, ami önmagában elégséges. Bronzérmes az ész, illetve a belátás (eggyel lecsúszott a versenyben). Negyedik helyezett a tudomány, minden művészet és a helyes vélemény. Végül ötödiknek futnak

be a gyönyörök, de csak azok, amelyek nem járnak fájdalommal, azaz a tiszta gyönyörök (öröm, tetszés).

Nem mutatta meg a beszélgetésünk, kérdezi Platón, hogy sem a gyönyör, sem az ész nem lehet maga a jó, mert hiányzik belőle a mástól való függetlenség s az a képesség, hogy elegendő és tökéletes legyen? (67 a)

Hogy nevezzük a függetlenséget, ha valaki vagy valami önmagának elegendő? Sokféle névvel illethetjük. Mondhatjuk, hogy önmagának oka, azt is, hogy „szabadság", azt is, hogy Isten (nagybetűvel, mert a görög istenek nem voltak önmaguknak elegendők). Mondhatjuk azt is, hogy autonómia (morális autonómia).

Akármilyen névvel illetjük is, be kell látnunk, hogy az öreg Platón, legalábbis részben, egy új filozófiai gondolkodásmódnak nyitott utat. Egyesek szerint Arisztotelésznek (lásd mérték, középérték, *Nikomakhoszi etika*), mások szerint az esztétikának, mint a művészi szépség tanának. Itt nincs szó utánzásról, sem a szép fiúk iránti szerelemről, hanem a tiszta színről, a tiszta hangzásról, azaz valami másról.

Platón hosszú életet élt, de kár, hogy nem még hosszabbat.

Iskolát hagyott maga után, az úgynevezett *akadémiát*, arról a helyről elnevezve, ahol tanított. Egy fél ezredévig tartotta életben ez az iskola Platón filozófiáját. Igaz, nem éppen úgy, ahogy a mester elgondolta és ő tanította, ahogy ez már lenni szokott, de erről majd később esik szó.

Így hát, sajnos, el kell hagynunk Platónt.



NYOLCADIK ELŐADÁS

A sztageirai polihisztor. Az „első filozófia" (*próté philoszophia*), amit metafizikának neveznek

KEDVES HALLGATÓIM!

Megállapodtunk abban, hogy a filozófia is egy irodalmi műfaj, sajátos szereplőkkel, melyeket Arisztotelész nyomán kategóriáknak hívunk, és sajátos grammatikával, melynek módszer a neve. A filozófia hagyományos alapkérdéseit, mint tudjátok, Platón fogalmazta meg, előadási módjának őse Arisztotelész volt. Ő vezette be azt a filozófiai értekező prózát, amely a filozófiát mint irodalmi műfajt mindmáig, kivételektől eltekintve, jellemzi. Lesz olyan filozófus, aki dialógust ír, lesz, aki aforizmákat, olyan is, aki versben fejezi ki filozófiai gondolatait, de mindez nem változtat az Arisztotelész által bevezetett értekező próza dominanciáján.

Arisztotelész Ióniában, Sztageirában született (ahol ma hatalmas szobra áll), egy neves udvari orvos fiaként. Tehetséges és ambiciózus fiatalember lévén, az akkor már híres Platónt akarta hallgatni, ezért utazott Athénba. Kezdetben, mint jó tanítvány, ő is dialógusokat írt. Ezek elvesztek, csak egynek a részletei őrződtek meg közülük (*Protreptikosz*), mivel Cicero idézte. Egyes értelmezők szerint Platón *Philébosz* című (a *hetedik előadás*ban bemutatott) dialógusa már e zseniális, fiatal tanítvány hatását mutatja. Ebben nem tudok állást foglalni. Bizonyára már híres fiatalember volt, mikor meghívták a makedón udvarba, hogy a fiatal trónörökös, a későbbi Nagy Sándor házitanítója legyen. Fogalmunk sincs, mit

tanított a későbbi nagy filozófus a későbbi világhódító uralkodónak, de bizonyára nem voltak platóni ambíciói. Mint az udvari orvos fia s Makedónia hívének, Hermiásznak protezséja és veje, bizonyára úgy viselkedett az udvarban, ahogy az egy alárendelt tudós számára szokásos volt.

Hamarosan vissza is tért Athénba s ott önálló filozófiai iskolát alapított a *Lükeion*ban. Iskoláját *peripatetikus* iskolának is nevezték, minthogy sétálva tanított. Arisztotelész lett Platón legönállóbb, mesterét mindenben megcáfoló, s így legnagyobb és leghíresebb tanítványa. A filozófiában a gondolati, bár nem személyes, hűtlenség gyakran gyümölcsöző.

Nagy Sándor halála után félt az athéni lakosság ellenszenvétől s így régi pártolójának kisázsiai birtokára utazott, ahol hamarosan meghalt, Platónhoz képest igen fiatalon.

Arisztotelész személyiségét éppen úgy nem ismerjük, mint Platónét. Politikáját, Platónéhoz hasonlóan, élettörténetéből és munkáiból mégis rekonstruálni tudjuk. Athénban idegen volt (*metoikosz*), és az is maradt. Azaz nem volt a *démosz* tagja, nem vehetett részt az aktív politikában. Platónnal szemben, őt nem is különösen foglalkoztatta az athéni polisz sorsa, de a politika, mint majdnem minden filozófust, őt is szenvedélyesen érdekelte. Platónhoz hasonlóan elemezte a különböző „alkotmányokat", s könyvet írt az athéni alkotmányról.

Az előbb kicsúszott számon, hogy Arisztotelész „könyvet" írt. Arisztotelész ugyanis igen kevés könyvet írt. Számtalan ránk maradt könyvének zöme előadásra szánt feljegyzés. Egyes könyveit előadásai nyomán tanítványai jegyezték le. Más könyveit különböző kisebb könyvekből később állították össze s nem is mindig ugyanúgy. Egyes könyveinek részletei, fejezetei elvesztek. Ezt onnan tudjuk, hogy hellenisztikus források még hivatkoznak rájuk, vagy akár Arisztotelész maga említette azokat.

A *Corpus Aristotelicum* tehát Arisztotelész összes műveinek jegyzéke is változott, többnyire bővült az idők folyamán. Mivel erről (a középkori arab és zsidó filozófia kapcsán) majd a következő szemeszterben fogok beszélni, most csak a „végeredményt" említem meg.

Kezemben tartom Arisztotelész Összes Műveit. Azokon a műveken kívül, melyeket elemezni fogok, vagy legalábbis röviden leírok számotokra, ez az „összes" a következő könyveket is tartalmazza. *Az égről*, a *Meteorológia*, az *Univerzum*, az *Emlékezés*, az *Alvás*, az *Álom*, *Látomások az álom-*

ban, *Az élet rövidsége és hosszúsága*, *A lélegzet*, *Az állatok története*, *Az állatok mozgása*, *Az állatok keletkezése*, *A növényekről*, *A csodálatos hallott dolgokról*, a *Mechanika* és még számtalan Arisztotelésznek tulajdonított, de nem teljesen azonosítható, könyv és írás. Mondhatom Nektek, hogy ezek közül azok az írások, melyekkel egy vagy más kérdés kapcsán magam is foglalkoztam (*Alvás*, *Álom*, *Emlékezés*), máig érdekes és fontos meglátásokat tartalmaznak.

Az Arisztotelész etikájával foglalkozó fiatalkori könyvemben azt írtam a *sztageirai*ról, hogy szintetizálta az attikai és ióniai hagyományt. Ezt máig is fenntartom. Az athéni gondolkodókat Szolóntól Szókratészig nem igen érdekelték a természet dolgai, s még Platónt is csak öregkorában, és akkor is alig. A ióniai gondolkodók Thalésztől Démokritoszig, épp ellenkezőleg – szenvedélyesen érdeklődtek a természeti jelenségek iránt, legyen bár szó napfogyatkozásról, az állatok keletkezéséről, álomról vagy az anyagról. Történetírásuk és orvostudományuk is támaszkodott – többek között – a megfigyelésre. Démokritoszról már elmondtam, hogy igazi polihisztor volt. S az volt, mint az előbb felsorolt hiányos tartalomjegyzékből láthatjátok, Arisztotelész is.

Ugyanakkor félreértésen alapul Arisztotelész filozófiáját a maga egészében Platónéval szemben „empirikusnak" nevezni. „Első filozófiájában", az úgynevezett *metafiziká*ban, Arisztotelész cseppet sem volt kevésbé spekulatív, mint Platón. S fordítva, Platón sem volt híján az empíriának, ha nem is az érzékelésnek, hiszen Szókratésznak majdnem minden ellenfele a tapasztalat evidenciája mellett érvelt.

Biztos emlékeztek arra, hogy Platón megkülönböztette a naturalista és az idealista filozófiát. Nos, Arisztotelész mindkettőt művelte. A vizsgálódás tárgyától függött, hogy melyik megközelítést használta. Ez nagy bölcsességre vall.

Bevezetésképpen ehhez csak azt tehetném hozzá, hogy ne tévesszétek össze az empíriára támaszkodó természetleírást a természettudománnyal. A modern természettudomány, mint azt majd a harmadik szemeszterben látni fogjátok, szemétkosárba hajította mindazt, amit Arisztotelész a természet jelenségeiről mondott, másfél évezred tudományos bibliáját.

Arisztotelész filozófiájának bemutatásakor egy szempontból könnyebb a helyzetem, mint Platón esetében. Őt elemezve nyugodtan haladhatok

tematikusan, anélkül, hogy ebben az esztétikai meggondolás zavarna. S ezért még kevésbé kell kötelezni magamat az időrend figyelembevételére. Ugyanakkor a „tematika" annyira szerteágazó, a fogalmazás, az érvelés olyan tömör, hogy a rendelkezésemre álló idő (vagy oldal) még nagyobb áldozatokra kényszerít.

Hol kezdhetném tehát, ha nem az „első filozófiával"?

Előre megmondom, hogy az egész kurzusból ezt az előadást fogjátok kezdetben a legnehezebben megérteni, de végül minden tisztázódik. A filozófia ugyanolyan egyszerű, mint a szerelem, csak egy kicsit gyakorolni kell.

Mint gondolhatjátok, a *Metafizika* sem egy egységes könyv, hanem Arisztotelész különböző időkben keletkezett, spekulatív jellegű írásait foglalja össze egyetlen írás formájában. Az összeállítás sorrendje mégsem teljesen véletlenszerű, mivel a szerkesztők valamiféle logikai sorrendet igyekeztek megtartani. Az egyes könyveket (fejezeteket) sorrendben a görög ábécé betűivel jegyzik (alfa, kisebbik alfa, béta, gamma, delta, epszilon, zéta, éta, théta, ióta, kappa, lambda, mű és nű), összesen 14 könyv, illetve fejezet. Hogy a *Lambda* könyv egy fejezetének különös fontosságot tulajdonítottak, azt majd látni fogjátok.

Az *Alfa* a 980a 21-es számmal indul (a korpuszban), s így a magyar kiadásban is.

Az *Alfa* könyv egy csodálatos mondattal kezdődik. Minden ember, írja Arisztotelész, természeténél fogva tudásra törekszik.

Ezen a csodálatos mondaton sokan gúnyolódtak. Még hogy minden ember tudásra törekedne? A legtöbben inkább tudatlanságra! Ha e mondatot antropológiai értelemben vesszük (s másként Arisztotelész nem is érthette), akkor a maga egyszerűségében magától értetődő. Mindenki olyan tudásra törekszik, amely számára elegendőnek tűnik. A tudásnak fokozatai vannak, némely fokon mindenki áthalad, a felsőfokra viszont kevesen jutnak el.

Érzékszerveinket, elsősorban a látást, azonban, közvetlen világunk megismerésére használjuk. Mindennapi életünkben tudnunk kell, hogy mik között választhatunk, s így ismerni akarjuk a bennünket körülvevő dolgokat.

Az állatoknak is van érzéki tapasztalata, folytatja, de nem mindegyiknek van emlékezőtehetsége. Az emlékezőtehetség pedig a taníthatóság

feltétele. Ha ismételten emlékszünk valamire, akkor az emlékezet a nyelvben rögzített tapasztalathoz vezet. Minden ember tapasztal, de nem egyformaképpen. A tapasztalat legérettebb gyümölcse a tudomány és a művészet.

Egy pragmatikus helyzetben, tehát mindennapi életünkben és mesterségünk, művészetünk gyakorlásában, folytatja, legjobban maga a tapasztalat (*empeiria*) vezet, mivel itt egyes konkrét dolgokkal van dolgunk. Így például, az orvos egy bizonyos beteget gyógyít meg. Az egészről, az általánosról való tudás az egyes felismerése és kezelése esetében szükségtelen, de van olyan tudás, illetve megértés, mind a művészetben, mind a tudományba, mely nem egyszerűen a tapasztalatra támaszkodik, mert nemcsak a hogyan, hanem a miért kérdésére is keres és ad választ. Sok mesterember jól csinál valamit anélkül, hogy tudná, mi az, amit csinál. (Ez a mi korunkban még jóval inkább van így, mint Arisztotelész korában volt)

Ha valaki először gyakorolt sikeresen egy mesterséget hasznunkra vagy élvezetünkre, azt igen megcsodálták. Ismétlés esetében azonban elmúlik a csodálat. Van azonban olyan új tudás is, melyet mindig csodálunk. Ennek az újnak a megteremtése olyan tudásból fakad, amely a végső érveken nyugszik (pl. a matematika). Ahhoz, hogy a végső érveken gondolkozzunk, ugyanakkor szabadidőre volt szükségünk.

Itt állítja fel Arisztotelész azt a bizonyos ismeretelméleti hierarchiát, amelyet már Platóntól költői formában ismerünk: 1. érzékelés, 2. emlékezés, 3. tapasztalás, 4. gondolkodás, 5. végső elvekre vonatkozó tudás. (Minderről *A lélekről* szóló könyv ismertetésekor ismét szó lesz.) Az igaz tudás elérésének és gyakorlásának feltétele a szabadidő.

Nos, folytatja Arisztotelész, mi a filozófiában, éppen ezt a magasrendű tudást (*episzthémé*) keressük. Azt kutatjuk, hogy melyek azok az okok, illetve érvek, továbbá elvek (*aitia*, *arkhai*), amelyek a bölcsességhez (*szophia*) vezetnek. Feltesszük, hogy az, aki ismeri egy dolog okát, jobban tudja, hogy mi is az a dolog voltaképpen, mint aki nem ismeri azt. S azt is feltehetjük, hogy az irányító tudás, illetve tudomány felette áll azoknak a tudásoknak, amelyeket irányít.

A legmagasabb szinten az általános (*kathalon*) feltáró tudomány áll, mivel az van legtávolabb az érzékektől. Ez a tudás, ésszerű tudás „kormányozza" a többit.

Azok a dolgok, melyeket csak ésszel fogunk fel, a *princípium*ok és az okok (érvek), mivel azok segítségével lehet minden mást megérteni, megvilágítani. Mi tehát az első elvek és okok elméletét keressük, azt, hogy „mi végre" s azt, hogy „mire jó".

Miután Arisztotelész elvezetett bennünket ahhoz a felismeréshez, hogy az okok, illetve érvek továbbá az elvek (*aitia*, *arkhai*) ismerete nélkül nincs „isteni tudás", egy újabb lépést kell előre tennünk. Fel kell vetnünk ugyanis a kérdést, hogy miről is beszélünk egyáltalán, hogy mi is voltaképpen az a dolog, amiről beszélünk? Tehát: mi az ok, melyek azok az okok (érvek), amelyek az ésszerű megismeréshez (*logosz*) vezetnek?

A válasz erre a kérdésre a mai napig kísérti a filozófiát.

Arisztotelész négyféle eredeti okot különböztet meg. Az első a „miért" (később hatóoknak, latinul *causa efficiens*nek nevezik). A második az anyagi ok (később *causa materialis*), a harmadik a formai ok (*causa formalis*), az, ami a változásban állandó marad, azaz a dolog identitása), végül, de nem utolsósorban a cél-ok (*causa finalis*, *télosz*).

Arisztotelész azért is megfeddi elődeit, mert azok az említett okokat leegyszerűsítve elemezték.

Az okok közötti különbségtevésnek nagy szerepe lesz a könyv folyamán, többek között a véletlen arisztotelészi értelmezése számára is. Szerinte ugyanis mindaz, ami tisztán *causa efficiens* (hatóok) következtében jön létre, véletlen. Csak a cél-ok tesz valamilyen eseményt vagy folyamatot szükségszerűvé. Példája az ember, aki sírt ás és kincsre bukkan. Az eredmény hatóokát könnyű kimutatni. Az ember ásott, s az ásó oda ütött, ahol kincs volt elrejtve, de a kincs megtalálása véletlen műve, mert nem ez volt az árokásás célja.

Kérem, jegyezzétek ezt meg, mivel a későbbiekben szükségetek lesz rá. Nem árulok el titkot, hogy az újkori filozófiában, a mechanikus newtoni, tudományos világszemlélet hatása alatt, az „ok" fogalmán kizárólag a hatóokot értik. Ezen alapul az akarat szabadságának nevezett szabad választás modern (nem keresztény!) tagadása, mely szerint az akaratom hatóokok által meghatározott. Ezen alapul a modern metafizika is. Hogy már az élő világ megértése esetében sem tudunk a cél-ok feltételezése nélkül kijönni, azt többen látták (így Kant is), de hogy hogyan és miként küszködtek ezzel a kérdéssel, az majd csak a harmadik szemeszterben fog kiderülni.

Ezen a ponton tér rá Arisztotelész a filozófiai hagyomány (a *preszókratikusok*) elemzésére, már ahogy ő látta és értelmezte őket. Mint azt az első előadásban jeleztem, érthetően, saját kategóriáinak őseit kereste a filozófiai ősökben, s természetesen meg is találta. A filozófiában mindig érvényes a mondás, hogy aki keres, az talál. S természetesen minden elődjéről elmondja (Platónt beleértve), hogy eljutottak ehhez meg ahhoz az igaz felismeréshez, de a teljes igazsághoz egyikük sem jutott el. Az neki van fenntartva.

Kérem, ne tekintsétek ezt nagyképűségnek, mivel a filozófiai műfaj sajátságáról van szó. Egészen Hegelig, talán egészen tegnapig, majdnem minden filozófus a saját filozófiáját tekintette az Igazságnak s meg is indokolta, hogy miért, de ez együtt járhatott az elődök részleges igazságainak elismerésével. Ebben csak Hegel volt Arisztotelész méltó párja.

Arisztotelész meg is magyarázta, hogy mi az, ami elődeiben hiányzott. Nem fedték fel, mit jelent, hogy valami olyannak létezik (*einai*), amilyen (*tode ti*). Nem adnak számot arról, hogy valami miért szenved változást, hogyan keletkezik, hogyan létezik egy másik számára stb. Mindezeken a hiányosságokon szerinte nincs mit csodálkozni, mivel a filozófia egészen új, s az új, a fiatal gyakran szokott tévedni.

A *kisebbik alfa* könyv (mely bizonyára más időkben és más hallgatóságnak szólt vagy íródott, mint az *alfa*) megint csak egy csattanós mondattal indul. Arisztotelész hallatlanul jól értett az értekező próza nagy trükkjéhez: kezdj mindig egy idézhető mondattal!

Meglátni, megérteni (teória) az igazságot, mondja Arisztotelész, egy szempontból nehéz, más szempontból könnyű. Ez azért van így, mert senki sem láthatja az egészet, de mindenki tud mondani valamit annak természetéről. Így az egyes kevésre megy, de mindannyian együtt igen sokra. Még a triviális igazságokat sem hanyagolhatjuk el, mert azokban is van valami. Nem kétséges, hogy a filozófia az igazság tudománya, folytatja. Hiszen az elméleti gondolkodás az igazságba, míg a gyakorlati a cselekvésbe torkollik. Persze, különböző elméleti igazságok léteznek. Szükségképpen az örök dolgok elvei a legigazabbak, mivel azok mindig, és nem csak némelykor igazak, és semmi sem magyarázza meg létüket (*einai*), fordítva, azok magyarázzák meg minden más létét.

A létezésről szólva: a létezőnek keletkeznie kell. Nincs végtelen regresszus, sem a hatóokok, sem a cél-okok vonatkozásában, de az is lehe-

tetlen, hogy a mindig létező elpusztuljon. Mikor a dolgokat visszavezetjük, akkor csak ehhez a ponthoz (a mindig létezőhöz) vezethetjük azokat vissza. Nos, itt a Cél és az Ok egybeesik, mivel ez az, amiért minden más van. (Később azt mondanánk *causa sui*, önmagának oka. A végpont a határ. Az Ész (*núsz*) összeegyeztethetetlen a végtelen regresszussal, az Észnek határra van szüksége. A meghatározásnak, a definíciónak szüksége van egy végpontra (illetve kezdőpontra). Ha ez nem így lenne, tudomány sem lenne, mivel semmi sem lenne megérthető és megmagyarázható.

A tudás nem olyan, mint egy vonal, mely végtelen és végtelenül osztható. A tudás feltételezi ugyan a változást, de semmi sem változik állandóan, mindenben van valami szilárd, maradandó. Még a meghatározhatatlan dolog sem lehet végtelen.

Nos, itt most Arisztotelész félbehagyja ezt a gondolatmenetet, hogy majd a maga idejében (azaz a maga helyén) visszatérjen rá. Mi is vissza fogunk térni rá, mert egyelőre nem tudjuk még felmérni ennek a gondolatsornak a horderejét.

Az új gondolamenet, mint várható volt, megint egy csattanóval kezdődik. Hogyan fogadunk be egy tanítást, mondja filozófusunk, az a szokásainkon (a megszokáson, *ethosz*) múlik. Szeretjük hallani azt, amit megszoktunk, s idegenkedünk mindattól, ami érthetetlennek vagy legalábbis idegennek tűnik. (Remélem, hogy Ti nem éreztek így.) Egyesek akkurátus gondolatmenetet követelnek, mások úgy vélik, hogy a túl akkurátus vonalvezetés korlátozza a gondolkodás szabadságát. S itt Arisztotelészt megint visszatér kedvenc gondolatához: tessék először pontosan megmondani, hogy egyáltalán miről is beszélünk. Például: mi az, hogy természet (*phüszisz*)?

Így jutunk el a *béta* fejezethez vagy könyvhöz, s annak a prelúdiumához. (A *Metafizika* egyes könyvei engem igencsak emlékeztetnek egy prelúdiumot követő fúgára.) Tudományunkat gyakorolva, írja, mindenekelőtt gondosan fel kell mérnünk azokat a nehézségeket, amelyekkel találkozni fogunk. Jó tanács. Csak akkor tudjuk kioldani a csomót, ha látjuk. Mi vagyunk azok, akik meg vagyunk kötözve: sem gondolataink, sem testünk nem tud kimozdulni. Nem tudunk válaszolni egy kérdésre, míg nem tudjuk, hogy mi a kérdés. Látjátok, hogy Platón metaforája itt visszatér, de milyen más környezetben. Nincs külső segítségre szükségünk ahhoz,

hogy majd ő (a filozófus) eloldja láncainkat. Mi magunk tudjuk magunkat megszabadítani azoktól, ha tudjuk, mi is az, amit kérdezünk. Ezekre a kérdésekre adott válaszokkal majd a következő könyvekben találkozunk.

Tehát mire kérdezzen az első filozófia?

Vajon a magyarázat, a demonstráció csak egyetlenegy tudományhoz tartozik, vagy többekhez? Vajon a filozófiának általában kell foglalkoznia az első elvekkel (*arkhai*), vagy csak a lényeg (*uszía*, *szubsztancia*) első elveivel? Vajon lehetséges-e valamit állítani és tagadni ugyanabban az időben? Vajon a filozófiai tudomány csak az elsődleges lénnyel (*uszía*, *szubsztancia*) foglalkozzék, vagy más lényekkel is? Vajon mely tudományra illik a szó: „bölcsesség"? Vajon csak észlelhető elsődleges lények léteznek, vagy másfélék is? Kell-e gondolkoznunk a matematika dolgairól, s arról, hogy vajon ezek ideák-e? S ha azt állítjuk, hogy az elsődleges dolgokkal foglalkozunk, vajon azok tulajdonságaival (*szümbebékosz*, *attribútum*) is foglalkoznunk kell? Kell-e választ adni arra a kérdésre, hogy mi a hasonló és nem hasonló, mi az azonosság, mik az ellentétek, s mindazzal, ami a dialektika körébe tartozik? Melyek ezeknek a viszonyoknak lényeges attribútumai? Vajon mindegyiknek van-e ellentéte? Találkozunk még ehhez hasonló egyéb nehézségekkel is, az alapelvekkel, az elemekkel, s azzal kapcsolatban, hogy vajon „az állat" és „az ember" létezik-e? Függetlenül, vagy csak mint individuum? Aztán még azt is meg kell vizsgálnunk, hogy anyagi dolgokon kívül más dolgok is léteznek-e. S több van-e belőlük, ha vannak, vagy csak egyetlenegy?

Továbbá, hogy a lényegek száma meghatározott-e logikailag és ontológiailag? Vajon a pusztulóknak és az elpusztíthatatlanoknak az elvei (*arkhai*) ugyanolyanok-e?

Most jön a legnehezebb kérdés: vajon a Lét (*on*) minden dolog léte-e (*onta*)?

Ezekre és egyéb filozófiai kérdésekre majd a következőkben Arisztotelész fogja keresni a választ (s persze meg is találja).

Én azonban nem foglak tovább terhelni benneteket a *Metafizika* című könyv részletesebb követésével. Amit eddig tettem, csak azért tetten, hogy ízelítőt adjak nektek filozófusunk gondolatmenetéről, stílusáról. A következőkben csak a könyv néhány központi gondolatát, s ha akarjátok, téziseit, fogom előadni. Azokat, amelyek ismerete nélkül más, jóval kony-

nyebben emészthető Arisztotelész-művek sem lesznek igazán érthetők.

A sorrend nem fogja a könyvek sorrendjét követni. A görög fogalmak helyett többnyire a latint fogom használni azokban az esetekben, amikor ezek Nektek ismerősek. (Heidegger szelleme bocsásson meg nekem!)

1. Az alapelvek kérdése. Miért nincs, nem lehet, a tudományban végtelen regresszus.

2. Az ellentétek problémája, azaz az úgynevezett logikai alapelvek.

3. A szubsztancia (a dolgok identitása) s a dolog tulajdonságai, az alany és az állítmány. Egy szubsztancia van vagy sok?

4. A mozgás. Lehetőség, valóság, illetve beteljesülés.

5. Anyag és forma.

6. A *lambda* fejezet: a transzcendencia, a mozdulatlan mozgató.

Ezek a kérdések, persze, mind összefonódnak egymással, ahogy a négy ok (már említett) elméletével is, de nem állhatok tovább úgy előttetek, mint Buridán szamara, így mégis el kell kezdenem.

Kezdem tehát a princípiumnál (*arkhé*). Hogy azonnal rövidre fogjam, princípium mindaz, amit evidensnek tartunk, annak fogadunk el. Tehát akár meghatározunk valamit, akár igazolni akarunk valamit, akár demonstrálni, argumentálni, mindig szükségünk van egy tételre, ítéletre, gondolatra, állításra, amelyben nem kételkedhetünk, amelyre nem is kérdezünk rá, de amelyre mindig vissza tudjuk feltételezéseinket vonatkoztatni abban a műveletben, melyben éppen gondolkozunk, amelyet éppen végrehajtunk. Mondjuk, hogy a háromszög szögeinek összege 180 fok, vagy hogy minden ember halandó.

Mondanom sem kell Nektek, hogy Arisztotelész megfigyelése találó. Akármit akartok tudományosan bebizonyítani, vagy akármi mellett vagy ellen akartok érvelni, mindig vissza kell végül érveiteket vonatkoztatni valamire, ami magától értetődő, vagy legalábbis, amit Ti magától értetődőnek tekintetek. S akkor nincs tovább. Egy logikai következtetés (mondjuk, egy szillogizmus esetében) lehet formálisan tökéletes, de hamis, mivel csak akkor igaz, ha a főtétel (s többnyire az altétel is) igaz volta a műveletet végrehajtó és a megszólítottak számára egyaránt evidensen az. Persze, a főtételről vagy az altételről kiderülhet, hogy nem igaz, vagy legalábbis nem evidensen. Szenvedéseimet visszavezethetem Isten büntetésére s ezt Isten létére (évszázadokig evidens volt), s így meg tudom ér-

teni azt is, miért s azt is, hogy mi végre. Amennyiben semmi sem evidens, amennyiben mindenben kételkedünk, akkor nincs sem filozófia, sem tudomány, sem mesterségek, ahogy erkölcs sem.

Azonnal felvetődik a második kérdés, vajon a változó dolgok elvei ugyanolyan princípiumok-e, mint a változatlanoké? A válasz, persze: nem. A változatlan dolgok alapelvei ugyanis mindenre vonatkoznak. Miért is tételezzük fel egyáltalán efféle princípiumok létezését? Nagy itt a nehézség! De azért megoldható. Bár csak konkrét egyesek léteznek, s számuk végtelen, valahonnan csak létre kellett jönniük? Mert semmi sem jöhet létre a semmiből. S amiből létrejöttek, annak mozdulatlannak, állandónak kell lennie. Ez pedig a végső, a meghaladhatatlan (*eszkatosz*).

Rendben, a nem múló dolgok princípiumai különböznek a mulandó dolgok princípiumaitól, de vajon a nem mulandó dolgok (víz, tűz, föld, levegő) princípiumai mulandók-e vagy pedig nem? Mi már előre tudjuk, hogy most a filozófia princípiumaihoz fogunk eljutni, magának a Létnek, a Létezésnek (*on*, *onta ens*, *entis*, *exisztencia*) princípiumaihoz. A Lét, a Létezés alapelvei minden változó dologra és minden változó alapelvre egyaránt vonatkoznak. Ezek „kormányozzák" a többieket, minthogy mindegyikre érvényesek. Egyesek szerint nevezhetjük ezeket az elveket axiómáknak is, de ez helytelen. Az axiómák csak a geometriában érvényesek, az ontológiai alapelvek azonban minden létezőre.

A gondolkozás és a létezés közös alapelvei, amelyek egyúttal minden létező dologra, gondolatmenetre és tevékenységre vonatkoznak, a következőképpen fogalmazhatók meg: „lehetetlen, hogy egy dolog ugyanabban az időben tartozzék és ne tartozzék ugyanahhoz a dologhoz ugyanabban a vonatkozásban" (1005b 20 – *az én fordításom*). Ez minden alapelv közül a leginkább megtámadhatatlan, mert senki sem gondolhatja, hogy valami van és ugyanakkor nincs. Lehetetlen, hogy ugyanaz az ember ugyanabban az időben ugyanarról a dologról állítsa, hogy van, és hogy nincsen. Ez a gondolat, ez az elv a bizonyítás, cáfolás, demonstráció végső és abszolút elve. S ennek elismerése nélkül sem élni, sem cselekedni nem tudnánk.

Ezek azok a végső logikai, ontológiai elvek, amelyekkel az én egyetemi éveimben a logika-kurzus elkezdődött. Megtanultuk, hogy A = A, hogy A nem = nem A, s hogy A vagy A, vagy nem A, mert harmadik eset nincs.

Ezt úgy neveztük, hogy az azonosság elve, az ellentmondás elve s a kizárt harmadik elve.

Ezeket a logikai alapelveket (melyek ontológiai alapelvek is egyben) tanulták a nebulók legalább kétezer esztendeig. Az utóbbi két évszázadban sokan próbálták őket megcáfolni, illetve módosítani. A módosításokról nem beszélek, csak a cáfolatokkal kapcsolatban jegyezném meg szerényen, hogy Hegelt beleértve, kivétel nélkül minden cáfolat követi az arisztotelészi alapelvek sémáját. Úgy hiszem, hogy ezek az alapelvek már azért is megkerülhetetlenek, mert a nyelven, a nyelvhasználaton, vagy Wittgensteinnel szólva, a nyelvjátékokon alapulnak. Ezt még a viccek is jól érzékeltetik. Maradjunk a nyelvjátékoknál. Ha X azt mondja Y-nak: kérlek, add ide a kalapácsot, akkor persze a kalapács = kalapács, s nem egyenlő a nem kalapáccsal, ahogy az add ide = add ide, s nem egyenlő a *ne add idé*-vel. Ha tehát X azt mondja Y-nak: add ide a kalapácsot, s Y ehelyett egy doboz cigarettát nyújt át, akkor X joggal fog rákiabálni: – Te ökör, én a kalapácsot kértem. S ha erre te úgy fogsz kötekedni, hogy hohó! Akkor Y ökör is meg nem is az! Mire Arisztotelészünk győzedelmesen fog visszaszólni: – De nem ugyanabban a vonatkozásban ökör és nem ökör. S neki lesz igaza.

A szubsztancia (*uszía*) az úgynevezett „elsődleges dolog". Individuális szubsztancia minden dolog, amihez különböző tulajdonságokat attribuálunk, de melyeket nem lehet másnak attribuálni. A szubsztancia mindig önmaga marad, de attribútumai közül számosak változhatnak. Az individuális szubsztancia határolt, meghatározható. Egy dolog azonossága, individualitása. Lehet egyes konkrét dolog, egy személy, egy mű, egy város stb. (mint a Svábhegy vagy Hamlet). Nos, nem attribuálhatom Hamletet semmi másnak, nem mondhatom, hogy Hamlet a színdarab tulajdonsága, vagy a Svábhegy a hegy tulajdonsága (de definiálhatom a Svábhegyet azzal, hogy hegy). Nem mondhatom, hogy az elefánt Mari néni tulajdonsága, hacsak nem átvitt értelemben. Továbbá, minden individuális szubsztancia anyag és forma egyben, de ebben az egységben a forma a döntő. Mondjuk, az anyag el is pusztulhat (Shakespeare rég meghalt), de ha Shakespeare-t mondunk, ugyanarra gondolunk. Mindezt, persze, jól tudjuk, hiszen e nélkül egy távollévő embert nem tudnánk egy társaságban megbeszélni vagy kibeszélni, ahogy egy halottról sem tudnánk a temetőben megemlékezni.

Az a gondolat, hogy az anyag (*hülé*) és a forma (*morphé*) egységében a forma az alapvető, Arisztotelész egész filozófiájának egyik vezető gondolata. Persze, ti is ezerszer találkoztatok az úgynevezett *hülémorfizmus*sal. Például, ha valaki azt mondja, hogy egy regény tartalma érdekes, jó, de a forma valahogy nem stimmel. Vagy ha egy sikerült műalkotás esetében valaki (például Hegel) tartalom és forma egységéről beszél. Vagy akár, ha kormányformákról értekezünk.

Vannak – teszi hozzá Arisztotelész a *Zéta* könyvben – a világon olyan szubsztanciák, amelyek elsődlegesek mind a többi szubsztanciához képest.

Mindennek, ami létezik, létre kell jönnie. Valamiből, amire mind a négy kategória vonatkozik: az épp ez (*tode*), a mennyiség, a minőség, a hely. Ez pedig az elsődleges anyagtalan létezés, a végpont. Valamiből jönlétre minden, de a forma az, amiért létrejön, az Ember nem „tartalmazódik" az anyagában. A „kar" nem emberi tartozék csak akkor az, ha kivitelezi azt, ami az emberhez tartozik. Nyugodtan mondhatjuk, hogy Kovács Pista ember, vagy szobrász, tehát a fajta és az általános nem lehet elsődleges dolog, nem lehet szubsztancia.

Arisztotelész úgy érzi, hogy itt valami nem stimmel (szokásos filozófiai trükk, hiszen ő már előre tudja, hogyan fog mégis stimmelni). Hogyan lehet akkor, hogy csak a szubsztanciákat lehet meghatározni?

Egyszerűen: az észlelhető dolgok önmagukkal nem definiálhatók, hiszen keletkeznek és elpusztulnak, de az általános révén, az általános által határozhatók meg, mert azok nem pusztulnak el. Nem mondhatom, hogy a nagymama háza = Géza, de azt igen, hogy a nagymama háza = ház. Azaz a gondolati, s nem az észlelhető, tehát az általános az, amivel meghatározok, nem az, amit meghatározok. Ez gondolati dolog, forma vagy funkció, de meghatározni csak azt tudom (az általánossal), ami maga nem általános, ami egyedi, tehát az individuális szubsztanciát.

A később elemzendő kérdések szempontjából különös fontossága van annak, amit Arisztotelész a *Metafiziká*ban és a *Fiziká*ban a változásról és a mozgásról mond. A változásnak három típusa: első a véletlen változás, pl. a helyváltoztatás, második az olyan belső változás, amely részben megy végbe, de az egészet megváltoztatja, végül a lényeges változás.

Ahhoz, hogy megértsük, mi a változás, előbb a mozgásról kell szólnunk. A mozgás első fajtája voltaképpen a változás első típusa: a helyváltoztatás.

Minden mozog, mert mindent mozgat valami. Ami mozgat, azt is mozgatja valami. A mozgás tehát a mozgatottban van. A mozgatható lehetősége maga a mozgás. A mozgás a mozgathatóság lehetőségének megvalósítása. Valaminek a lehetősége (*dünamisz*) vagy *de facto* valósággá válik, vagy sem. Amennyiben valósággá válik, megnyilvánul, akkor megtörténik, funkcionál (*energeia*), s esetleg tökéletes célját, a formáját eléri (*entelekheia*). Ugyanakkor a rossz lehetőség nem járhatja be ezt az utat. Mivel akiben, vagy amiben, a valami „örök" van jelen, nem fejlődhet gonosszá (magyarul: nincs tökéletes gonosz, nincs gonosz *entelekheia*).

Láthatjátok mennyi lehetőséget rejt magában ez a lehetőség-gondolat. Aki embernek születik, abban megvan a lehetőség, hogy emberré váljon, esetleg tökéletes emberré, de az nem, hogy kutyává váljon. Ha valaki kutyának születik abban megvan a lehetőség, hogy kutyává váljon, esetleg tökéletes kutyává, de nem az, hogy emberré. (Láthatjátok, hogy ez a gondolatmenet félresöpri a mitológiából jól ismert metamorfózist.) Csak a lehetőség fejlődhet ki. Ez egy folyamat, belső processzus, belső változás, melynek végpontja a funkciók gyakorlása.

Az utazónak arra is van lehetőségre, hogy Athénba utazzék. Ez helyváltoztatás. Egy athéni férfinek megvan a lehetősége arra, hogy tökéletesen jó emberré váljon, ez nem funkciógyakorlás (*energeia*), hanem tökéletesedés (*entelekheia*).

Egy fának megvan a lehetősége, hogy leégjen, de ez a lehetőség külső behatásra válik valósággá stb.

Ezzel az összefüggéssel az etikában többször fogunk találkozni.

Most jött el az ideje (helye) annak, hogy rátérjek arra a bizonyos *Lambda* könyvre, amely az egész középkori Arisztotelész értelmezésben olyan döntő szerepet játszott. Azonban előtte még néhány szót szeretnék szólni Arisztotelész Platón-kritikájáról. Sztageirai bölcsünk több helyen és többször is szembeszállt, nem nagyon udvariasan, az ideaelmélettel, de én most egyelőre csak a *Mű* könyvben említett elemzésre fogok röviden szorítkozni.

Azt mondani, hogy a dolgok részesednek az ideákban üres beszéd, s legjobb esetben költői metafora. Platón, Arisztotelész szerint, egyszerűen csak megkettőzi a valóságot. Mivel a valóságot megkettőzi, minden egyebet is meg kellene kettőznie. Például léteznie kellene az örök vagy

a mozdulatlanság vagy a lényeg ideájának is, hogy az, ami örök, vagy lényeges stb. bennük részesedhessen. Mi az, hogy a kör ideája, ami nem a kör? S nem vezet-e mindez a végtelen regresszushoz, nem kell-e, hogy minden ideának szintén egy ideája legyen?

Arisztotelész szerint Szókratész ilyet sosem mondott, ez Platón találmánya. A dolgok csak akkor jönnek létre, ha valami létrehozza őket, de ideák nem hozzák létre a dolgokat, s akkor mit jelent az, hogy a dolgok részesednek bennük?

Persze, Arisztotelésznek igaza van, amikor a részesedés elméletet – melyet a *Parmenidész*-dialógusban Platón is megcáfolt – metaforának nevezi. Ám Platónnak semmiféle kritika nem ártott. Ahogy majd Arisztotelésznek sem fog ártani, mikor rá fogják húzni a vizes lepedőt.

Most már tényleg rátérek a *Lambdá*ra.

Még egy megjegyzés. Ahogy már többször mondtam, a *Metafizika* című könyv nem egy könyv, mivel Arisztotelész iskolájának tagjai állították össze Arisztotelésznek számos, az „első filozófiára" vonatkozó írásából, vagy előadásjegyzeteiből. A *Lambda* könyv egy fejezete, amelyet állítólag később tettek hozzá, a legtöbb hivatkozás tárgya, de a könyv ezenkívül számos olyan gondolatmenetet tartalmaz, amelyeket a megelőző könyvekből már ismertek.

Még egy előzetes megjegyzés, ami talán utólagos is lehetne. Arisztotelész számára az eredményes gondolkodásnak a végtelen regresszus az akadálya. S ez nemcsak a gondolkodás akadálya, hanem annak fel nem ismerése, hogy ontológiai szempontból sincs végtelen. A világegyetem, a kozmosz, nem lehet végtelen, a világnak is kell, hogy végpontja legyen. A kozmosznak mindig kellett léteznie s mindig is létezni fog. A kozmoszt magát nem hozhatta létre valami a kozmoszon kívül, mert nincs semmi a kozmoszon kívül, minthogy az – mert az öröktől fogva létezik, ahogy örökké létezni is fog – lekerekített. Központi téma: anyag és forma.

Az Arisztotelészre támaszkodó zsidó és keresztény középkori filozófia ezzel az egy gondolattal nem tudott megbékülni. Hiszen Isten teremtette a világot, a kozmosz így nem lehet örök. De ez a megoldás is osztozott a végtelen regresszus elutasításában. Ugyanis, ahogy Arisztotelésznél nem lehetett feltenni a kérdést, hogy mi volt a kozmosz oka, ahogy a zsidó, muszlim és keresztény középkori arisztoteliánus filozófusok szerint bal-

gaság lett volna felvetni a kérdést, hogy mi volt Isten oka. A szerkezet marad.

Nos, sem „az anyag", sem „a forma" nem keletkezik, amikor egy dolog keletkezik, bár a dolgoknak, individuális szubsztanciáknak, különböző az anyaguk és a formájuk. Mindegyik esetében az anyag a lehetőség (*dünamisz*, *potentia*), míg a forma a beteljesülés, a dolog végcélja, azaz valósága (*entelekheia*, *actualitas*). A forma által válik a dolog azzá, ami. Valami valamiből valamivé változik, alakul. Ami alakul – az anyag, amivé alakul –, az forma. Valaminek alakítania kell ahhoz, hogy alakuljon. A forma nem egyszerűen következménye az anyag felé való mozgásának, hanem úgymond a forma, a cél „húzza" az anyagot, hogy azzá legyen, aminek lennie rendeltetett. A puszta anyag lehetőség, mert vagy A lesz vagy, nem lesz A, vagy lesz, vagy nem lesz. A lehetőség – úgy tűnik – az elsődleges (ami nincs meg, lehetőség szerint nem lehet meg a valóságban sem).

Nos, már ebből is látjátok, hogy visszaértünk a négy ok elméletéhez. Az anyagi ok, amit valami mozgat, a formai ok, ami magához húz, a hatóok, ami mozgat, a cél-ok, ami felé mozgat. Most már azt is világosabban láthatjátok, hogy miért véletlen, ha valamit pusztán a hatóok mozgat. (Emlékeztek? Valaki gödröt ás, s kincset talál, bár az ásásnak nem a kincs volt a célja.)

Fel kell tehát tételeznünk, hogy három „elsődleges dolog" (*uszía*) létezik. Kettő közülük változásnak van kitéve, míg a harmadik változatlan. Ugyanis minden változásnak kell, hogy legyen oka (ami változtatja). S e harmadik típusú szubsztanciának anyagtalannak kell lennie, mert az anyag nem lehet örök, de minden változás okának változhatatlannak, azaz öröknek kell lennie.

Elsődleges lehet-e a lehetőség? Egy szempontból igen (ezt korábban már megjegyeztem, mondja Arisztotelész). Más szempontból azonban nem. Hisz az azonosságnak a különbség előtt kell léteznie!

Örök mindenekelőtt a kozmosz ciklikus mozgása, az első égi szféra. Valaminek ezt mozgatnia kell. Ugyanígy valaminek mozgatnia kell a mi értelmünket, szellemünket, amikor valamit kívánunk, választunk. Ez pedig a „jó" (*kálosz*, de itt nem a szép értelmében). Amit kívánunk az a „jó". Racionális döntésünket (*buleszté*) ez a bizonyos „jó" vezeti. (Ennek a gondolatnak a következő előadásban fontos szerep fog jutni.) Azért vá-

gyunk rá, mert jó, nem azért jó (szép), mert vágyunk rá. A kiindulópont tehát a végpont. Ha valamit meg akarunk érteni, a megértendőnek, az intelligibilisnek van elsődlegessége a megértő tevékenyéggel szemben, hiszen az „húz" a megértés felé. Így azt is meg tudjuk érteni, hogy van olyasmi, mint a „legfőbb jó, azaz cél" a változatlan dolgok körében: szeretetünk, szerelmünk (*erósz*) tárgya.

Ami mozog, az változhat, de nem változhat valami mássá. Az, ami mozgat, de maga nem mozog, nemcsak hogy nem válik mássá, de nem is változhat: a létező (*on*) tiszta *energeia*. Az első mozgató, mely mindent mozgat anélkül, hogy maga mozogna vagy változna, szükségszerű lény. Az isteni *arkhé* (őselv), mely nélkül semmi sem lenne, s nem lenne „jó". Tőle függ minden, a föld, a szférák.

Ez az első mozgató cselekvő, önélvező, mindig éber, gondolkodó, s gondolkodásból ered minden gyönyöre, mint remény és emlékezet. Természete szerint azt gondolja, ami a legjobb, intellektusa a beteljesülés.

A tiszta forma, az isteni, a legfőbb mozgató élete örök és szellemi. Nincs, mert nem lehet mérete, nem lehetnek részei, oszthatatlan. (Csak felhívom a figyelmeteket arra, hogy Platónnak az előbbi előadásban bemutatott *Philébosz*-dialógusában elemzett gondolat a határolt és határtalan viszonyáról, itt visszaköszön.)

A tiszta forma, a mozdulatlan legfőbb lény, legfőbb elv (*onta*) hozza a világot mozgásba, majd az általa megmozgatott mindenekelőtt megint más, szintúgy örök, dolgokat, mint az égitestek, hoz mozgásba. Ezeknek van számuk, és anyaguk is. Arisztotelész feltételez valami ősanyagot, amely van is és nincs is (van, mert megformálható, nincs, mert nem forma), amit az első mozgató megformál, hogy az első dolgokat (égitesteket), majd a többi dolgot, szép sorjában, formájuk (mozgatójuk) közvetítésével, létrehozza. Úgy gondolja el a világ dolgait (az individuális szubsztanciákat), mint egy háztartást, melyben az egyes szubsztanciák, az égitestekhez hasonlóan, a centrum körül körben helyezkednek el, közöttük az urak, a szolgák s végül a rabszolgák. Míg az első mozgatóban sem anyag, sem mozgás.

Az első mozgató az Ész (*núsz*), de az ész nem lehet üres, hiszen tudnia kell, mert ő a tudó és a tudott egyben (*noein, noészisz*). Az örökkévalóságban a tiszta Forma (Ész) önmagát tudja, önmagáról gondolkozik, önmagát gondolja.

Hiszen minden anyagtalan dolog esetében ugyanerről van szó: a gondolat s az, amit gondol, egy és ugyanaz! (Jóval később Hegel nyomán ezt a tételt szubjekum–objektum azonosságának kereszteltük.) S vajon nem minden, ami oszthatatlan, egyúttal láthatatlan is?

„Következésképpen még az emberi elme is időnként tudatában van a legfőbb jónak, nem ennek vagy amannak a jónak, hanem valami egésznek, az örökkévalóságnak, melyben az elme önmagát gondolja." (1075, *az én fordításom*.)

Ugye, emlékeztek még Xenophanész úgynevezett „teológiájára"? Arra, hogy minden nép saját képére teremti saját istenét? Arisztotelész saját istenét a filozófus képére teremtette. Utána már csak Hegel istenítette hasonlóképpen a filozófiát, amikor azt az Abszolút Szellem legmagasabb megtestesülésével azonosította.



KILENCEDIK ELŐADÁS

Etika

KEDVES HALLGATÓIM!

Arisztotelész három etikát írt. Ifjúkoromban írtam egy könyvet róluk, és kiadtam két etikáját, az *Eudémoszi etikát* (barátjának, Eudémosznak ajánlva) és a *Nagy etikát* (*Magna Moralia*). A *Magna Moralia* eredetisége bizonytalan, én azonban annakidején eredetinek tartottam, s ez máig is a meggyőződésem. Ezek között helyezkedik el időrendben a *Nikomakhoszi etika* [a kötetben: *ethika*] (fiának, Nikomakhosznak ajánlva). A három etika megírása időrendjének felsorolása kissé hiábavaló volt, mert nem Arisztotelész-kutatóknak adok most éppen elő, hanem gólyáknak, akiket bizonyára nem érdekli, mi közös és mi nem, ebben a három etikában. Így aztán kizárólag a *Nikomakhoszi etiká*ról fogok beszélni.

Továbbá nem a saját elméletemet fogom előadni, ahogy ezt egyik előadásomban sem tettem, s nem is fogom a következőkben sem tenni. Ha kíváncsiak vagytok rá, olvassátok el a könyveimet. Az volt a célom, hogy megismertessem Veletek ezeket a klasszikus szerzőket és írásaikat. Persze, az ember ismertetni sem tud értelmezés nélkül, már a válogatás is értelmezés, de ennél is maradok.

Hogy miért a *Nikomakhoszi etikát* ismertetem (értelmezve), arra legalább négy jó okom is van.

Az első az, hogy majdnem az egész utókor ebből a könyvből merítette Arisztotelész etikájáról való alapvető ismereteit (már amikor ismerték ezt a könyvet). Második okom, hogy ezt a könyvet, a szakértők szerint va-

lóban Arisztotelész írta, méghozzá pontosan úgy, ahogy ránk maradt (kivéve a barátságot elemző fejezeteket, amelyeket állítólag később csatoltak hozzá). A harmadik az, hogy ezt az *Etiká*t Arisztotelész a *Politika* első részének, vagy legalábbis előtanulmányának, szánta. Tehát a *Politika* megértésének feltétele a *Nikomakhoszi etika* ismerete. Igaz, a *Politiká*val magával nincs olyan szerencsénk, mint a *Nikomakhoszi etikával*. Az ugyanis nem maradt ránk, az *Etiká*val ellentétben, majdnem „sértetlen" állapotban. Negyedik s végső okom, hogy ebben az *Etiká*ban alkalmazza Arisztotelész leginkább a *Metafiziká*ban és egyes logikai könyveiben kidolgozott fogalmait, kategóriáit, gondolatmeneteit.

Még egy előzetes megjegyzés. Nem csoda, hogy Arisztotelész maradt, legalább az etikát illetően, egészen az újkorig a legbefolyásosabb filozófus, „a" filozófus. Az ő etikája klasszikusan fogalmazza meg ugyanis minden hagyományon alapuló társadalom erkölcsének alapjait, fogalmait, konfliktusait. Lényegében érvényes az összes, olyan társadalomban élők erkölcsére, amelyekben az erények „adottak", maguktól értetődőek, ahogy a vétkek is. Mi több, ahol az uralkodó világmagyarázat is magától értetődő és stabil. Mindazokban a világokban tehát, amelyek biztos alapon épülnek. Gondoljátok meg, hogy a középkori keresztény 7 erény közül négy a régi görög-római, míg a három (hit, remény, szeretet) teológiai és nem erkölcsi erény.

Van azonban néhány érdekes különbség Arisztotelész felfogása és a középkori keresztény felfogás között. MacIntyre híres könyve, az *After Virtue* [*Az erény nyomában*], többek között erről is szól, de én erre a különbségre majd csak a következő szemeszterben tudok kitérni.

Hadd térjek rá végre a *Nikomakhoszi etika* gondolatmenetének bemutatására.

Az *Etikát*, mint ezt már el is várhattátok tőle, Arisztotelész megint csak csattanós, idézhető mondattal kezdi. Minden ember a jóra törekszik – írja. Nem azért jó valami, mert rá vágyunk, hanem arra vágyunk, ami jó. Mi jó? Az, amit el akarunk érni, tevékenységünk célja. Az asztalosnak a kész asztal, az üzletembernek egy jól sikerült befektetés, az ügyvédnek egy megnyert per (az én példáim, persze). Az egyik cél egy másik cél számára eszköz is lehet, méghozzá mind az egyén, mind a polisz szempontjából. Mondjuk, ha elkészül az asztal, a cél az asztal sikeres eladása. Egy

háború célja annak megnyerése, de ez a cél eszköz is, mondjuk az ellenségtől való megszabadulás vagy a területszerzés célja szempontjából.

A javak attól függően, hogy mi a céljuk, hierarchikusan helyezkednek el. A mesterségek (*tekhné*) „java" ebben a hierarchiában alul áll a tevékenység (*praxis* vagy *energeia*) javaival szemben, s a legmagasabb ebben a hierarchiában az állam java. Az állam javát pedig az erényes ember szolgálja legjobban. Így, legalábbis első megközelítésben, a legfőbb jó az állam java, s az egyén számára a legfőbb jó az állam javának szemmel tartása. Szó sincs a Jó tiszta eszméjéről, melyben többé-kevésbé részesedhetünk, mint Platón esetében, akinél a Jó leszáll a földre, az emberi vágyak és tevékenységek körébe. Későbbi megfogalmazásban „magának való"-ból" „nekünk való"-vá lesz.

Ez a „mi", ez a „nekünk való", persze, igen különböző lehet. Attól függ, hogy milyen emberek vagyunk, hogy mi számunkra (a tevékenység, az életforma szintjén) a jó. A kapzsinak a gazdagság, a betegnek az egészség, tehát egyrészt a jellemtől, másrészt az ember helyzetétől függően jó valakinek ez vagy amaz. S mint már megjegyeztem, az egyes ember élete számára is hierarchikusan rendeződnek el a különböző javak.

A legfőbb jó minden jó közül a boldogság. S a legboldogabb ember az erényes ember, minthogy az erény a cselekvésből eredő javak közül a legfőbb. A boldogság mindaz, amivé lehetünk, s mindaz, ami nekünk lehet. Nem eszköz semmi máshoz, mivel öncél. Minden más javunkat önmagukért választjuk, de úgy is mint eszközt, boldogságunk számára. A boldogság azonban tiszta öncél. Az öncél azonban nem saját személyünkre korlátozódik, hiszen belefoglaljuk azokat is, akik hozzánk tartoznak.

Az ember funkciója (a funkció az, amitől az leszel, ami vagy, a te sajátságod) – nem csak a testi képesség, hanem a lelki képességek gyakorlása a racionális lélekrésszel együtt.

Mindenki abban lehet jó, ami a funkciója. Ilyen például a legjobb zongorista. (Az én példám, persze.) Hiszen minden zongorista tud zongorázni, de a jó zongorista tökélyre viheti ezt a képességet. Minden embernek más a funkciója. Az ember, szabad ember mivoltában, csak abban érhet el tökéletességet, ami az ember funkciója, ami csak az ember funkciója. Ez, mint már említettem, a lelki cselekvés az ésszerűség elvének (a *logosznak*) megfelelően. A jó ember ezt viszi tökélyre, azaz a legfőbb

és legsajátabb emberi képességet a legtökéletesebben gyakorolja. Azaz az erényes ember olyan, mint egy elsőrendű pianista. A LEGFŐBB JÓ AZ EMBER SZÁMÁRA – SAJÁTOSAN EMBERI KÉPESSÉGEINEK GYAKORLÁSA A LEGTÖKÉLETESEBB FORMÁBAN.

Ezt gyakorlattal, ismétléssel (is) éri el az ember, mint ahogyan a példánkban a tökéletességet a zongorázásban (1. könyv 7. fejezet).

Ugye, nem kell Nektek elbeszélnem, milyen nagy karrier várt erre a most röviden bemutatott, indító gondolatra? Majdnem magától értetődőnek tűnik sokak számára, talán mind a mai napig, hogy az élet célja a boldogság, s ahogy a sláger mondja: „minden ember boldog akar lenni". Az ehhez fűződő második gondolat, hogy a boldogság legfőbb feltétele az erény, mi több, az erényes élet maga a boldogság, azaz hogy az erényes ember boldog, azonban ma már távolról sem magától értetődő. Nemcsak az élettapasztalatban nem (mint mindig), de a filozófiában sem, legalábbis Kant óta nem.

Igaz, ezt ilyen egyértelműen Arisztotelész nem is állította, s azonnal látni fogjátok, miért nem. Egyértelművé, illetve feltétlenné csak Arisztotelész keresztény értelmezésében vált, amikor a boldogság fogalmába már nem csak az evilági boldogságot, hanem a túlvilági üdvösséget is beleértették.

Mint mondtam, Arisztotelész szerint a javak életformához kötöttek, s így a boldogság is. Más teszi az egyik, más a másik embert boldoggá. Az állam javát, mint szintén említettem, az erkölcsös ember java, azaz az erény szolgálja leginkább. Persze, az erkölcsös ember, mint személy, is lehet boldogtalan. A bátor, ha súlyosan megsebesül a háborúban, a bölcs atya, akinek fiai korán meghalnak, a mértékletes, akinek hajóit a vihar egy szálig elpusztítja. Ezek nem lehetnek boldognak mondhatók, holott erényesek.

A boldogság megkerülhetetlen feltétele tehát az erényes élet, azaz az erény gyakorlása az ember egész életén keresztül, de ez még mindig nem elegendő a boldogsághoz. Szükséges hozzá az egészség, a közepes és stabil vagyoni állapot, a jó, azaz erényes gyermekek, azaz a szerencsejavak. Olyan javak, melyek csak részben függnek a cselekvőtől, részben azonban függetlenek tőle. Ezek hozzájárulhatnak a boldogsághoz, de azt soha meg nem alapozhatják. Csak az erény gyakorlása a boldogság lényegi, elkerülhetetlen forrása. S fordítva, az erényes ember még balsors sújtottan sem lehet teljesen szerencsétlen. Íme, a meghatározás: „A boldogság a lélek tökéletes jóság szerinti tevékenysége" (1. könyv 13. fejezet, 1102 b).

Mindebből már láthatjátok, hogy a boldogság Arisztotelész számára „objektív", azaz nincs köze a szubjektív érzéshez. Pontosabban szólva, el lehet várni egy embertől, hogy magát boldognak is érezze, ha erényes és a szerencsejavak is rendelkezésére állnak (különben a Bibliában is találkozunk hasonló gondolatmenettel).

Miután már tudjuk, mi a boldogság s mi az erény, meg kell ismerkednünk a különböző erényekkel is. Ez a vállalkozás tölti meg a *második–ötödik könyveket*.

Kezdetben visszaköszön a szofistákkal vitázó Szókratész, azaz a korai Platón. Az erénynek két típusa van: az intellektuális és az erkölcsi erény. Az előbbi gyakorlásához szükséges a tanulás és a tapasztalat, az utóbbi gyakorlásához a szokás (*ethosz*).

„Tehát nem természettől, de nem is a természet ellenére fejlődnek ki bennünk az erények", jegyzi meg Arisztotelész az erények elemzésének kezdetén a *második könyv* első fejezetében. Emlékezzetek erre a fontos felismerésre, mert okosabb, mint a kérdésre adott sok modern válasz, amelyek egyike szerint az emberek jónak születnek, amúgy általában, másika szerint az eredendő bűnnel terhelten, amúgy általában. S tegyétek hozzá, hogy sem genetikai manipuláció, sem klónozás nem fog Arisztotelész e bölcs megállapításán jottányit sem változtatni. E bölcs mondásához filozófusunk még azt is hozzáteszi, hogy elemzésében mindig figyelembe veszi a kiváló emberek megtestesítette közvéleményt és a megfigyelést.

E megfigyelések egyike, hogy az erényeket tönkretehetik a túlzások. Ennek megértéséhez azonban fel kell tételeznünk, hogy az erények és vétkek kapcsolatban állnak a gyönyörrel (örömmel) és a fájdalommal. Így arra e következtetésre juthatunk, hogy az erkölcsi jóság egyfajta diszpozíció, mely arra diszponál, hogy a legjobban viselkedjünk a fájdalmakkal és a gyönyörökkel kapcsolatban. Ugyanez mondható el az államférfiúi képességekről, de ezekről majd későbbben.

Az erkölcs cselekvés, nem pedig szenvedés, azaz aktív, nem passzív. A cselekvésnek három feltétele van:1. Az embernek tudatában kell lennie annak, amit tesz. 2. Szándékosan kell cselekednie, méghozzá magáért a dologért kell tennie azt, amit tesz. 3. A cselekedetnek egy állandó diszpozícióból kell fakadnia.

Az emberi léleknek (*pszükhé*) három motivációja van: az érzések, a képességek és a diszpozíciók. A diszpozíció olyan lelkiállapot, amely bizonyos érzések felé vagy azok ellenébe hangol bennünket. Van, aki arra van hangolva, hogy könnyen haragra lobbanjon, a másik, hogy könnyen elérzékenyüljön, de maguk az érzések (érzelmek) sem nem erények, sem nem vétkek.

Az erény sem nem érzelem, sem nem érzés. Míg haragra nem szándékosan gyúlunk, ahogy nem is szándékunk, hogy elérzékenyüljünk, addig erényeinkben a szándék döntő szerepet játszik. S ahogy az erények és vétkek nem érzések, úgy nem is képességek. Nem azért vagyunk jók vagy rosszak, mert képesek vagyunk erre vagy arra. Következésképpen az erények diszpozíciók.

Előre elmondom Nektek, hogy Arisztotelész elméleti vizsgálódásait mindig a vizsgált tárgynak megfelelően alakítja ki. Így például mind a *Rétorikában*, mind a *Lélekről* szóló könyvekben a lélek másfajta felosztásával is fogunk találkozni. Nehogy az egyiket vagy a másikat bemagoljátok! Gondolkozzatok és elmélkedjetek Ti is mindig az adott kontextuson!

Bár, folytatja Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában*, az erények sem nem érzések, sem nem érzelmek, de az érzésekhez, illetve érzelmekhez való viszonyban fejeződnek ki. Az érzéseket ugyanakkor bizonyos körülmények, tapasztalatok, történések váltják ki. Kiválthatják ezeket túlságosan, ahogy túl kevéssé is.

Ami jó, az mindig a közepet „találja el." Ez a közép, a ránk vonatkozó, ránk méretezett közép. Mivel a diszpozíciók individuumokként különbözőek, a közép sem „ugyanott" helyezkedik el. Sokféleképpen mulaszthatjuk el a legjobbat, de legjobb mindig csak egyetlenegy van. Ahogy a körnek is egy középpontja van, s attól több irányba és különböző módon lehet eltérni. (Biztos, hogy unjátok már, hisz olyan sokszor mondtam, de erre a metaforára is nagy jövő vár.)

Azt a bizonyos egyetlen jó közepet, így Arisztotelész, nem lehet minden tett esetében, minden választásnál külön-külön egyenként pontosan eltalálni. Vannak, persze, olyan érzések és tettek, melyeknél erre nincs is szükség, minthogy önmagukban rosszak, mint az érzések közül a rosszindulat, a tettek közül a rablás vagy a gyilkosság. Ezek magukban véve szélsőségek, s a szélsőségek esetében pedig nem létezik „közép".

Van azonban néhány érzelem/érzés, amelyek nem önmagukban jók vagy rosszak, s ezekben kell a jó kedvéért a „közepet" eltalálni. Ebben a középpontban helyezkednek el az egyes érzésekre vonatkozó erények. Ez az úgynevezett „középérték-elmélet", mely szerint a „közép" a legjobb. (Ifjúkori könyvemben hosszasan értekeztem arról, hogy ennek az elméletnek semmi köze sincs az „arany középszerhez", mivel a közép minden, csak nem középszerű, inkább kivételes telitalálat, most ettől az elemzéstől időhiány miatt elállok.)

Itt van például mindjárt a félelem. Mindenki fél. Aki attól fél, amitől kell, úgy, ahogy kell, ott, ahol kell, abban a vonatkozásban, amelyben kell, s abban az időben, amikor kell, az bátor ember, annak erénye a bátorság. Aki akkor sem fél, amikor és amilyen helyzetben félni kell, az nem bátor, hanem vakmerő, s vakmerőnek lenni nem erény. Aki viszont akkor is fél, amikor nem szabadna, az gyáva. A bátorság egy „közép"-erény, középen helyezkedik el a gyáva és vakmerő között.

A bátorság erény, tehát diszpozíció. Arra diszponálja (teszi hajlamossá) a bátor embert, hogy adott esetben, előre nem látható esetekben is, úgy viselkedjék, ahogy kell, tehát bátran. Míg a vakmerőség nem erény, a gyávaság rosszabb ennél, ugyanis vétek, mivel alantas.

Nézzük, például, a gyönyör és a fájdalom érzéseit. A középérték itt a „mértékletesség", míg a mértéktelenség a vétek, hiba. Különböző fajta mértéktelenségekről beszélünk, attól függően, hogy miben vagyunk mértéktelenek. Más a helyzet evés, ivás, szeretkezés, vagyonszerzés, hatalomvágy esetében. A pazarló, például, az egyik irányban, a zsugori a másik irányban véti el a vagyonnal való bánás esetében a közepet, de ebben az esetben beszélhetünk másfajta szélsőségekről is, mint könnyelműség, szűkkeblűség stb. Az önbecsülés érzésével kapcsolatban említhetjük a nemes büszkeséget a középen, a két szélsőség, hiúság és kishitűség között. A nemes törekvés középen áll, a törtetés és az ambíció teljes hiánya között.

Vagy itt van például a harag affektusa. A barátságosság, kedvesség van a „középen", míg a lobbanékonyság az egyik szélsőségre, a passzivitás a másikra jellemző. Na és a felháborodás? Van olyan, hogy nemes felháborodás, méghozzá mint a „közép" a bosszúvágy és a mindent eltűrő passzivitás között.

Arisztotelész példáinak egyike-másika helyett szívesen példálódzunk hozzánk közelebb állókkal, de értjük a csíziót, leesett a tantusz, és köny-

nyen tudjuk folytatni a sort. Bár, mint ezt már Platónnal kapcsolatban is megjegyeztem, a mi világunk nem utasítja el minden esetben olyan radikálisan az egyoldalú és erős szenvedélyeket, mint ahogy azt a filozófiai „ősapáink" tették.

Látjátok, ugye, milyen logikusan építi fel mondandóját filozófusunk saját, jól bevált receptje szerint? Elsőnek mindig azt a kérdést kell feltennünk, hogy mi az voltaképpen, amiről beszélni fogunk. Mi a „jó"? Mi az „erkölcs"? Milyen az erények viszonya a „természethez" (pl. érzelmeinkhez)? S ha ezt már letárgyaltuk, mehetünk tovább.

Méghozzá az etika sarkalatos kérdéséhez, az erkölcsi felelősség kérdéséhez, s ezzel összefüggésben választásunk, cselekedetünk akaratlagosságának kérdéséhez. A későbbi filozófusok, a rómaiaktól kezdve, ezt a választás (akarat) szabadságának kérdéseként emlegetik.

Tehát, mondja Arisztotelész, cselekedeteink vagy szándékoltak, vagy szándéktalanok. Erkölcsi kérdések csak az előbbivel kapcsolatban vetődnek fel. (Hozzáteszem, hogy Arisztotelésznél a szenvedély motiválta cselekvés is szándékosnak minősül. Igaz, teszi hozzá, néha nehéz a szándékos és szándéktalan között különbséget tennünk. (A bíróságokon manapság ez a különbségtevés az orvosszakértő dolga.) A szándéktalan cselevés oka kétféle lehet: kényszer vagy tudatlanság. Az előbbi eset akkor áll fenn, ha a cselekvő tettét külső hatásra követi el s maga nem járul ehhez hozzá. Mondjuk (az ő példája), ha egy legénység arra kényszeríti a kapitányt, hogy másfelé kormányozza a hajót.

Bonyolult ügy ez, morfondírozik a szerző. Mi van például, ha egy zsarnok azzal kényszerít egy embert tisztességtelen cselekedetre, hogy amennyiben nem teszi, kiirtja a családját? S ha azért dobod ki a rád bízott árut a hajódból, hogy ezzel esetleg megmenthesd a legénységed életét? Arisztotelész szerint ezekben az esetekben akaratlagos (választott) tettről beszélhetünk, hiszen a cselekvő ellenkezőképpen is dönthetett volna, de ezután még azt is el kell dönteni, hogy a tett (az adott időben, adott körülmények között) inkább dicséretes vagy inkább elítélendő. (Miután a mi életünkben az efféle konfliktusok nagyon is gyakoriak, nem szükséges Arisztotelész példáit szaporítanom.)

Vannak olyan tettek is, amelyekre az erényes embert semmilyen időben és körülmények között nem lehet rákényszeríteni, de nem mindig biztos,

hogy melyek azok. Ahogyan az sem dől el mindjárt a kezdetben, hogy vajon végig kitart-e a cselekvő ember a választása mellett. Egy szempontból azonban nem nehéz eldönteni, hogy mely tettek szándékosak, s melyeket követi el az ember kényszer alatt. Az utóbbiak ugyanis fájdalmasak.

A másik ok (a kényszerítés mellett), amellyel kapcsolatban szándéktalan tettről beszélhetünk, a tudatlanság. Csak az a tett nevezhető szándéktalannak, amelyet megbánunk, bár nem minden tett, amit megbánunk, teljesen szándéktalan.

Mikor tudatlanságról beszélünk, több szempontot kell figyelembe vennünk. Mit nem ismertünk, miben voltunk tudatlanok? A cselekvő, a cselekedet, a céltárgy vagy személy, az eszköz, a következmény, a mód esetében? Megölhetek valakit, akit ellenségemnek néztem, holott nem volt az, használhatok egy gyilkos eszközt, nem tudva, hogy azzal (a tőr hegye) megölhetek valakit, amikor pedig az életét akarom megmenteni (orvos). A következmények lehetnek előre láthatók, vagy legalábbis sejthetők, s lehetnek előre nem láthatók is. Az előre látható következményekért felelősek vagyunk, az előre nem látható következményekért azonban nem terhel felelősség. Így Oidipuszt nem terhelte felelősség apja megölésében, hiszen nem tudhatta, hogy saját apját ölte meg, de emberölésért terheli a felelősség, mert azt tudta, hogy embert ölt.

Minden tett, amelynek hatóoka a cselekvő, kivétel nélkül szándékosnak számít, mint láttuk akkor is, ha az ember harag, vágy vagy egyéb szenvedély hatására cselekszik.

Mi az, hogy szándékos választás (*prohairezisz*)?

Nem egészen azonos a szándékossággal, hiszen gyakran cselekszik az ember szándékosan anélkül, hogy választana. Például, amikor megszokásból cselekszünk. Az, hogy reggel megfésülködöm, az szándékos, de nem választás. Szándékos választás esetében mást is választhatunk. Továbbá olyan cselekedetek között választunk, melyeket lehetséges végrehajtanunk, legalábbis azt kell hinnünk, hogy végrehajthatjuk. A vágy még nem alap a választásra. Vágyhatunk örök életre, de nem választhatjuk. Hatással kell lennünk arra, amit választunk. A vélemény még nem választás. Lehet ilyen vagy olyan véleményünk jóról és rosszról, de csak a jó és rossz tett között választunk. A szándékos választást megelőzi a megfontolás.(*bulészisz*) Magunkkal társalgunk arról, hogy mit is válasszunk, esetleg

mások véleményét is meghallgatjuk. Döntésünk kimenetele nem biztos. Ha biztos lenne, nem lenne mit megfontolnunk. Azonban sosem a cél, mindig az eszköz a megfontolás tárgya. Hogyan cselekedjek a legjobban, a leghelyesebben? Ebben az esetben, itt és most? A meggondolás eredménye a döntés. A döntés és a választás tartalmilag ugyanaz, hiszen azt tesszük, amit gondolatban eldöntöttünk. (Manapság a döntés ennél komplikáltabb, minthogy a „jóra" vonatkozóan egy plurális világban nincs konszenzus, de erre majd a harmadik szemeszterben fogok bővebben rátérni.)

Egyelőre arra a következtetésre jutottunk (Arisztotelésszel), hogy a célt (a jót) akarjuk, az eszközöket választjuk. Azzal, hogy mire vágyunk, hogy mi az, ami számunkra a jó, dől el, hogy erényes emberek vagyunk-e. Az erényes ember azon gondolkozik, hogy melyik a jó s melyik a rossz döntés, nem azon, hogy mi a jó és mi a rossz, mivel azt tudja. Persze, nem felejtettük el, hogy az erény diszpozíció, azaz a választásnál a helyes, a jó tett irányába diszponál. Tehát megint meg kell vizsgálnunk (filozófusunkkal együtt), melyek azok a bizonyos erények s hogyan gyakorolhatjuk őket.

Mint minden ókori görög, Platónt beleértve, Arisztotelész is (megint) a bátorsággal kezdi, s a mértékletességgel folytatja – bár ezekután eltér a Platón-féle „sorrendtől".

Tudjuk, hogy mindenki fél valamitől. A félelem a nem racionális lélekrészben fészkel. Van nemes félelem és nemtelen félelem. Aki a becstelenségtől fél, ő leginkább az erényes ember. Ebben nem lehet „túl sok".

Amikor Arisztotelész a bátorságról beszél, nem szorítkozik a háborúban tanúsított bátorságra, hanem inkább a fájdalommal szemben tanúsított bátorságra, s a civil bátorságra utal. A bátorság minden esetben – mint láttuk – „középérték" a gyávaság és vakmerőség között.

A mértékletesség is (mint erről szintén már volt szó) a nem racionális lélekrészre, örömre és fájdalomra vonatkozik. Itt azonnal különbséget kell tenni, a görög közgondolkodáshoz és Platónhoz hasonlóan, a lelki és testi gyönyörök között. Az előbbire nem szokás a mértékletes és mértéktelen kifejezéseket alkalmazni. Városa iránti odaadásában, a tudomány iránti szeretetében az ember nem lehet mértéktelen, de akkor sem beszélhetünk mértékletességről és mértéktelenségről, amikor az érzékek kontemplatív tevékenységéről szólunk. (Ezt is láttuk már Platónnál.) A színekben vagy formákban való érzéki gyönyörködés nem lehet mértéktelen.

A mértéktelenség és a mértékletesség mindenekelőtt a vágyakra vonatkozik, amelyek között vannak általánosak (enni) és sajátságosak (ezt vagy azt enni). A mértéktelenség motívuma a gyönyör (egyre több gyönyört akarok), míg a gyávaságé a fájdalom (pl. életveszély). A mértékletes ember a helyes dologra vágyik a megfelelő helyen és időben.

A „nagylelkűség" erényét Arisztotelész a tulajdonra vonatkoztatta. Az ember akkor nagylelkű, ha tulajdonához mérten nagyvonalúan adakozik. Ez az a hely, ahol Arisztotelész az emberi együttélés talán legelementárisabb kapcsolatáról, a reciprocitásról elmélkedik (adok-kapok).

Adni-kapni az emberi együttélés elementáris szabálya. Hogy mit adunk s mit kapunk cserébe, a szimmetrikus, illetve aszimmetrikus reciprocitás alapvető minden közösség szabályrendszerében. Adunk-kapunk, ez a csere első formája. Mint látni fogjuk, az igazságosság egyik értelmezése is erre vonatkozik, de itt egyelőre nem az igazságosságról, hanem egy másik erényről beszélünk, s kizárólag a tulajdon vonatkozásában. A nagylelkűség nem igazságosság, hanem jótett, latinul *caritas*. Lehet viszonos (jó tett helyébe jót várj), de az ember nem a viszonzás kedvéért nagylelkű, ugyanis akkor nem lenne nagylelkű. Mi több, a nagylelkűséghez (akkor adni, amikor kell, annak, akinek kell, annyit, amennyit kell) tehetségre is van szükség. A nagyban adás több, mint nagylelkűség, mondhatnám nagyvonalúság, amelynek a vulgáris lenne a negatív szélsősége.

Pazarlás és skótság a két szélsőség a pénzhez való vonatkozásban. Az utóbbi szélsőség inkább az öregeknél fordul elő, legalábbis szerzőnk szerint.

Arisztotelész is megrajzolja az eszményien erkölcsös ember képét, a *megalopszükhoszt*. Filozófusunk voltaképpen a méltóságára büszke ember képét mutatja itt meg, egy olyan emberét, aki jogosan büszke, olyan emberét, akit Nietzsche majd „nemes" jellemnek fog keresztelni. Olyan emberét, aki a középutat találja el a dicsőség, hírnév és kitüntetés vonatkozásában. Sem nem dicsekvő, sem nem hiú, sem nagyképű, de nem is szégyenlős, s nem szerény, nem kishitű s legkevésbé sem megalázkodó. Egyes értelmezők szerint Arisztotelész itt egy közismert ember portréját rajzolja meg, hiszen például az a megjegyzése, hogy a *megalopszükhosz* mély hangon beszél, korántsem egy bizonyos, általános erény jellegéhez tartozó vonás.

Ezekután, felteszem, nem szükséges Nektek felsorolni az Arisztotelész által bemutatott különböző társasági erényeket és hibákat. Csak megjegyzem, hogy beszél többek között az ironikus emberről is, megemlítve Szókratész példáját. Továbbá, hogy óv a rossz társaságtól, ahogy majd sokan utána is. Ha érdekel, olvassátok el a *negyedik könyvet*.

A magam részéről azonban most rátérnék az *Etika* egyik legfontosabb és legtöbbet elemzett *ötödik könyvére*, melynek tárgya az igazságosság (*dikaioszüné, iustitia*).

Már Platón kapcsán megjegyeztem Nektek, hogy az igazságosság az erények közül manapság főszerepet kezd játszani. Habermas egyenesen azt mondta, hogy az összes erény közül ma már csak az igazságosság maradt meg. Magam ugyan nem osztom ezt a felfogást, de igen reprezentatívnak tartom. A hagyományos filozófiai igazság-elemzések közül mind a mai napig Arisztotelészé a perdöntő.

Arisztotelész az igazságosságról is úgy kezd beszélni, mint a többi erényről, hiszen ez is egy erény. Az igazságosság, mondja, az ember (az emberi elme, jellem) diszpozíciója igazságos tettek végrehajtására, az igazság gyakorlására. Ez is egy középérték. Az ember annyit vesz mindenből, mint ami neki dukál, sem többet, sem kevesebbet. Mindenből, mondja, vagyonból, pénzből, sikerből, kitüntetésből, megtiszteltetésből, jutalomból, büntetésből, jóból, rosszból.

S ez egyetlen az erények közül, mely nem magát az erényes embert jutalmazza, hanem a többieket, másokat. Ha bátrak, bölcsek, nagylelkűek vagy mértékletesek vagyunk, ezt a magunk kedvéért tesszük, azaz mindez nekünk jó, míg igazságosak a másik kedvéért vagyunk. Az igazságosság minden erényünk gyakorlása a másik (mások) vonatkozásában.

Az „általános" igazságtalanság törvényszegés. Aki a törvényeket megszegi, az egyenlőtlen helyet (előnyt) biztosít magának, tehát igazságtalan mindenki mással, az egész várossal szemben. Létezik olyan igazságtalanság is, amely nem sért törvényt, de mégis az, mert szintén arról van szó, hogy valaki valamiből „többre" törekszik, mint ami járna neki s kevesebbet ad másoknak, mint járna nekik, mondjuk megbecsülésből, kitüntetésből, pénzből. Néha meg is különböztetjük a kétfajta igazságtalanságot, az utóbbi esetben inkább *unfairness*-ről (nem találok megfelelő magyar szót) beszélünk.

Az „általános igazságtalanság" és az *unfairness* bemutatása után Arisztotelész rátér az igazság különös típusainak elemzésére. Ezek közül az első az osztó igazság, melyet a mai napig ezen a néven említünk.

Az igazságosság alapelve az egyenlőség. Az arányosság is az egyenlőség feltételezésén alapul.

Ami az osztó igazságot illeti, Arisztotelész értelmezése mindmáig érvényes, ha néha más kifejezéseket használunk is. Mindent lehet osztani, illetve elosztani, birtokot, pénzt, jutalmat, földet, címet, büntetést, gondoskodást, bizonyítványt, élelmiszert, biztosítást, dicséretet, szidást, vagy amit éppen akartok. Minden gyerek tudja manapság is, hogy mitől igazságos vagy igazságtalan egy tanító, vagy akár egy szülő. Ha valakinek többet vagy kevesebbet ad, mint ami neki dukál.

Az osztó igazság két alapfogalma, mint ezt már említettem, az egyenlőség és az arányosság. Egyenlőnek (egyenlőért) egyenlő dukál, a különbözőknek különbözőségük aránya szerint. Aki elsőnek ér célba, az aranyérmet, aki másodiknak az ezüstérmet, aki harmadiknak, az bronzérmet kap, de ha pl. két úszó ugyanabban a másodpercben ér célba, mindketten ugyanazon a dobogós helyen állnak. Nemcsak az az ember igazságtalan, aki magának többet vesz, mint amennyi neki dukál (kevesebbet venni ebben az esetben nem igazságtalanság). Az is igazságtalan, aki valamit úgy oszt el (legyen az bor vagy dicséret, ebből a szempontból mindegy), hogy az egyiknek többet, a másiknak kevesebbet ad, mint amannyi neki dukál, de akkor is, hogy ha az egyenlőknek (minden egyenlőnek) kevesebbet vagy többet ad, mint amennyi nekik dukál.

Nos, az osztó igazság bizonyos szabályok szerint működik. Ezek lehetnek szokás-szabályok, vagy egy politikai rendszer sajátosságai. Arisztotelész a demokratikus és oligarchikus politikai berendezkedések szabályainak különbségét említi. Az egyik politikai formából a másikba való átalakulás az egyenlőség és az arányosság szabályait is megváltoztatja, a polgárháborúk ezt is célozzák. (Mind a mai napig, teszem hozzá.) Modern példát említve: a nőmozgalom követelése „egyenlő munkáért egyenlő bért" a jogrendszer megváltoztatását is célozta.

Az osztó igazságosság esetétől Arisztotelész rátér azt úgynevezett korrektív igazság bemutatására. Ez a tranzakciók esetére vonatkozik. Itt is egyenlőségről, illetve arányosságról beszélünk. Szándékos és szándék-

talan tranzakciókat különböztet meg. Mindkét esetben nyereségről, illetve veszteségről van szó. A korrektív igazságosság a „közép" nyereség és veszteség között.

A szándékos tranzakció, amelyben a közép az igazságos, az árucsere. Az árucsere egyenlőségen alapul, mert ha nem azon alapul, akkor egyik fél többet kap, mint amennyi jár neki, míg a másik kevesebbet (igazságtalanság). Gondolatmenetét pontosan úgy folytatja, ahogy több mint kétezer évvel később, *A tőkében* Marx, aki többször hivatkozik is Arisztotelészre. Az építész épületet ad el, a cipész cipőt, mondja Arisztotelész. Ezek minőségileg különbözőek. Hogy lehet őket összehasonlítani? Ha pedig cserélünk, össze kell hasonlítanunk. Hogy lehet a különbséget egyenlősíteni? Hogyan találhatjuk meg a közepet? Mikor erre az alapkérdésre kerül a sor, egy huszadik századi közgazdász-filozófus, Castoriadis, arra a következtetésre jut, hogy nem Arisztotelész, hanem Marx volt a metafizikus. Marx szerint ugyanis az összehasonlítás alapja az áru szubsztanciája, míg Arisztotelész szerint a kereslet. A továbbiakban mindketten, több mint 2000 évvel elválasztva, a pénz szükségességéről kezdenek beszélni, hiszen a pénz az a mennyiség, amellyel a különböző minőségek mérhetők, azaz összehasonlíthatókká válnak.

A standard, a mérce Arisztotelész szerint az általános megegyezés. Ha egy ház pénzben ötször annyit ér, mint egy ágy, akkor öt ágyat kell egy házért cserébe adnom, ha négy ágyat adok a házért cserébe, akkor igazságtalanságot követek el. (A *Politikában* majd találkozunk a profit arisztotelészi elemzésével is.)

A korrektív igazságtalanság második típusáról, a szándéktalanról, nem sokat tudunk meg. Valaki elhallgat valamit (titok), vagy ellop valamit törvénysértés nélkül, nos, az akaratlanul is igazságtalanságot követhet el. Az efféle igazságtalanságokban többnyire gyerekek a ludasok.

Hamar rátér Arisztotelész a politikai igazságtalanságra, de ezt a kategóriát a szabad felnőtt, férfi honpolgárok egymás közötti viszonyára korlátozza. Érthetően, hiszen csak ők voltak politikai lények, politikai cselekvők, ők azok, akik a törvény védelme alatt és a törvény szerint élnek. Egyedül a törvény lehet az igazságosság megtestesítője.

A politikai igazságosságnak két típusa van: a természettől való és a konvención alapuló. Természetesnek azt tekintjük, ami mindenütt érvényes,

konvención alapulónak, ami egyes országokban ilyen, más országokban amolyan, mint például a hadifoglyokkal való bánásmód. (Tudjuk, hogy a 20. században a hadifoglyokkal való bánásmódot a genfi konvenció szabályozza, amit azonban nem minden állam szignált.)

A politikai igazságosság mellett Arisztotelész megemlíti a „házi", azaz a magánéletben érvényes igazságosságot is. Miután ebben az esetben nem szimmetrikus, (egyenlőségen alapuló), hanem aszimmetrikus kölcsönösségről van szó, csak feltételesen lehet igazságosságról beszélni. Mondjuk, az úr lehet igazságos vagy igazságtalan egy rabszolgával szemben, de a rabszolga nem lehet az úrral szemben, az apa lehet igazságos vagy igazságtalan a gyerekeivel, de nem a gyerekek az apjukkal. (Létezik-e manapság is efféle aszimmetrikus viszonosság?)

Egy helyen Arisztotelész megjegyzi, hogy önmaga ellen senki sem követ el szándékosan igazságtalanságot, de mintha maga sem értene egyet önmagával, mivel a későbbiekben visszatér a kérdésre. S vissza is kell térnie, hiszen nem tud megszabadulni a Platón által felvetett dilemmától, hogy jobb-e igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni? Azaz akarhatom-e, hogy igazságtalanság történjen velem? Jóváhagyásommal szenvedek el igazságtalanságot?

Nos, nem mindenkor, amikor igazságtalanul járok el, vagyok igazságtalan ember, mivel nem szándékosan járok el igazságtalanul. Arisztotelész itt visszatér egy korábbi különbségtevéshez. Nem minden akaratlagos cselekvés választott cselekvés (hiszen pl. a haragból elkövetett tett is szándékos, de nem választott. Akaratlagos csak annyit jelent, hogy én (az én karakterem) a forrás, ahhoz rendelhető a cselekedet, de nem annyit jelent, hogy én ezt valamivel szemben megfontolás nyomán választottam. A Szókratész-esetre alkalmazva: Szókratész (karakterénél fogva) nem tehetett mást, mint hogy inkább elszenvedje az igazságtalanságot, semhogy elkövesse azt. Ő nem volt önmagával szemben igazságtalan.

Elnézéseteket kérem, de kihagyom a méltányosság elemzésének a bemutatását. Már látom, hogy nagyon kifutok az időből, s még négy igen fontos témát kell érintenem!

Mindeddig az erények típusai közül csak az erkölcsi erényekről beszéltem, s most kell Arisztotelésszel együtt rátérnem az úgynevezett intellektuális erények bemutatására. Itt szerencsém van, mert ezek az erények

a még később bemutatott, a *lélekről* szóló könyvben is terítékre kerülnek, s így itt egyetlen intellektuális erény, a *fronézis* (*phronészisz*, belátás) kivételével, nem kell – egyelőre – részletekbe bocsátkoznom.

Egy előzetes megjegyzést azonban most mégis tennék. Eddig Arisztotelészről szólva meg sem említettem az empirikus és a transzcendentális sík különbségét. Az „első filozófia" esetében majdnem teljesen a transzcendentális síkon mozogtunk, míg az etikában ellenkezőleg, alapjában véve az empirikus síkon. A *Metafiziká*ban majdnem minden fejezetben egy filozófiai konstrukcióról van szó, az etikában – ezzel szemben mindeddig – lényegében az akkori hellén felfogás, illetve az akkori mindennapi szótár filozófiai értelmezéséről. Most azonban az etikában eljutottunk ahhoz a fejezethez, amelyben megint vissza kell térnem a már szokásos megkülönböztetésre.

Mindannyian gondolkozunk, s mikor azt mondjuk, hogy gondolkozunk, körülbelül megértjük, hogy miről beszélünk. Nincs szükségünk filozófusra, hogy ezt megmagyarázza nekünk, de ha azt mondjuk, hogy Ész, Értelem, Ítélőképesség, akkor olyasmiről szólunk, amiről nincs tapasztalatunk. A gondolkodás különböző tevékenységét (pl. „elment az eszed?", „légy észnél!", azaz „gondolkozz végre!") filozófusunk ugyanis megszemélyesíti, filozófiai főszereplővé, azaz kategóriává alakítja, s mindegyikről meg is fogja mondani, hogy mi a sajátossága, mire képes, mi a funkciója. Transzcendentális szereplőkről van tehát szó, hasonlóan a szubsztanciához, a tiszta formához, az ősanyaghoz, a négy okhoz és az alap(elv)hez, az *arkhé*hoz.

Mielőtt erre még sor kerülne, Arisztotelész röviden felsorolja az igaz tudáshoz, illetve cselekvéshez vezető út első állomásait, mint észlelés, gondolkodási képesség, vágy és érzések. A helyes döntésből ésszerű vágy fakad, ami helyes viselkedéshez, nem pedig igaz tudáshoz vezet. A megfontolás, elhatározás, választás – amennyiben jó – egyúttal ésszerű is. Persze – egyelőre –, a gyakorlati észről beszélünk, nem a spekulatív észről. (Az elméleti és a gyakorlati ész megkülönböztetése a 19. századig és még tovább kísért.)

Arisztotelész ötféle intellektuális erényről beszél, amelyek mindegyike elvezet az igazság egy fajtájához: 1. a tudományos igazsághoz vezető ész, 2. az alkotó értelem, melynek megint két formája van, a létrehozás (építek egy házat, költök egy verset), azaz a *tekhné*, illetve *poesis* (*poiészisz*), továbbá maga a cselekvés (*praxis*), 3. a gyakorlati, ítélkező bölcsesség (*fronézis*),

4. az intuitív belátás (*núsz*), végül 5. a bölcsesség (*szophia*). Miután az etikában a *praxis* és a *fronézis* játsszák a főszerepet, ezeket a képességeket mutatom be a következőkben, míg a többi képességet a *lélekről* írt Arisztotelész-könyv kapcsán fogom értelmezni. Kérem, vegyétek figyelembe, hogy mindezek kivétel nélkül transzcendentális kategóriák. Mi (empirikusan) mindig gondolkozunk, akár építkezünk, akár cselekszünk, akár az igazság megragadását célozzuk meg, akár intuitíve ragadjuk meg a lényeget, akár élettapasztalatunkra támaszkodunk.

Az erkölcs mindig cselekvésben fejeződik ki, tehát *praxis*. Akkor vagyunk bátrak, mértékletesek, igazságosak, általában derék emberek, amikor erényesen cselekszünk. A cselekvés ugyanis benne foglaltatik az erkölcs, az erények fogalmába. A *fronézis* intellektuális erénye éppen a cselekvésre vonatkozik, pontosabban szólva a helyes cselekvés feltételének felismerésére. Lássuk a meghatározást: „A gyakorlati bölcsesség (*fronézis*) az igaz és racionális képesség, mellyel az ember számára jót, illetve rosszat megítéljük" (VI/5., 1140b 5, *az én fordításom*). A jó fronézissel (erkölcsi ítélőképességgel) megáldott ember minden adott helyzetben helyesen és jól ítélkezik s ennek következtében helyesen és jól cselekszik (viselkedik).

A fronézis és a politikai bölcsesség képességei nem azonosak egymással, bár egybe is eshetnek, mint Periklész esetében. (Ezt is megtanulhatják a mai politikusok!) (A *fronézis* egy alkalmazási képesség, melynek segítségével vagy vezetésével egy ember rátapint a jó döntésre, megoldásra, megtalálja a helyes utat. Arisztotelész fronézise tehát a jó erkölcsi érzék. Nem ugyanaz, mint az egyes helyzet helyes elméleti megértése. Tehát (hogy egy kanti fogalmat mozgósítsak) a fronézisre hallgatva az ember nem determináló ítélet által talál rá a legjobb megoldásra, hanem reflektív ítélet segítségével, nem az egyes esetet rendeli az általános alá, hanem ugyanakkor, az egyesben is rátapint az általánosra, az abban a helyzetben legjobbra.

Persze, mindenki tudja, hogy a *fronézis* (mi is ismerjük, ugyebár?) nem velünk született képesség, vagy legalábbis nem teljesen az. Jó, helyes erkölcsi ítéletek begyakorlásának következménye (hasonlóképpen, mint egy műkorcsolyázó önkiképzése).

Az erkölcs esetében is van szillogizmus, azaz gyakorlati szillogizmus. Itt is következtethetünk az általánosból a különös közvetítésével az egyesre. A praktikus szillogizmus mutat a helyes cselekvés felé az egyes

esetekben, de az eset jellegének felismeréséhez a fronézis képességére van szükségünk. A helyes, jó cselekvés tehát az ésszerű intuíció és gyakorlati logika együttes eredője. Az egyes eset helyes megítélése a helyes tett előfeltétele. Attól, hogy valaki nagy tudós s jól érti Arisztotelész etikáját, még igen rossz erkölcsi ítélőképessége lehet.

Az erények ismerete önmagában nem tesz bennünket erényes emberekké. (Ez volt, emlékeztek, Szókratész érve a szofisták ellen, akire Arisztotelész most hivatkozik is.) Ahogy az okosság sem, s ahogy önmagában véve a természetes hajlam sem. Az erény megfelel a helyes elveknek, de a helyes elvek önmagukban még senkit sem tesznek erényessé. Mi minden kell az erény gyakorlásához? Helyes elvek ismerete, jó hajlam, okosság (pl. helyzetfelismerés céljából), gyakorlás, intuíció. Soknak tűnik, nehéznek, de, s ez Arisztotelész egyik végkövetkeztetése, ha már kialakul az erényes jellem, akkor az ember már nem is tud másként, mint jól, helyesen cselekedni, akkor az lesz számára természetes, az lesz könnyű. (Szerintetek igaz ez? Vajon a mi korunkban, mikor előre nem látható konfliktusokban kell helytállni, segít-e az okosság a helyzet felmérésében? Mikor volt könnyebb a helyzete a becsületes embernek, akkoriban vagy most?)

Az erények felsorolása után a bűnre (vétekre) való diszpozíció (hajlam) bemutatására kerül sor. A vétkeket magukat nem kellett filozófusunknak felsorolnia, hiszen azokról már tudjuk, hogy a középtől számított két szélsőségen helyezkednek el. Már csak egy kérdést kellett megválaszolnia: mi tesz embereket hajlamossá a vétkekre, bűnökre? Melyek az emberi jellem azon tulajdonságai, amik vétekre, bűnre csábítanak vagy indítanak? Kettőt sorol fel. Az egyik az emberi bestialitás (a bestiális ember sokkal több kárt tesz, mint a bestia). A másik az állhatatlanság vagy akaratgyengeség. Van-e ezeknek ellentétük? Az állatiasság ellentéte az emberfeletti erényesség, manapság azt mondanánk, a szentség. Az utóbbi ellentéte az állhatatosság (*enkrateia*), az akaraterő.

Csak az utóbbi elemzését tartja Arisztotelész fontosnak. Hadd említsem meg az ő kérdéseit. Vajon az akaratgyenge ember tudja-e, hogy amit cselekszik, az rossz? Amennyiben tudja, milyen értelemben tudja? Mivel szemben akaratgyengék legtöbbször az emberek? Milyen fájdalmak elkerülésével, milyen gyönyörök csábításával kapcsolatban? stb. Nem ismertetem veletek Arisztotelész válaszait, válaszoljatok Ti ezekre a kérdésekre!

Persze, nem minden gyönyör és nem minden fájdalom esik egyformán a latba, mikor az állhatatosságról vagy állhatatlanságról ítélkezünk, mert nem mindegyik csorbítja egyaránt az emberi méltóságot. A dühöngés például kevésbé, mint a kéjelgés, miután a harag esetében tanúsított akaratgyengeség kevésbé alantas, mint a testi vágyaink iránti, mivel az kevésbé kelt jogos felháborodást az érintettekben. (Így van ez?)

Arisztotelész itt a korabeli *common sense* álláspontján áll. Vannak szükséges gyönyörök és szükségtelen gyönyörök (hogy ki dönti el, mely gyönyörök szükségtelenek számára, nem kérdés). Az akaratgyenge ember nemcsak egy ízben nem tud a szükségtelen gyönyöröknek vagy a szükségtelen dühkitöréseknek ellenállni, hanem meg is szokja, hogy a gyönyörökre vagy fájdalmakra efféle módon reagáljon, azaz az akaratgyengeségből fakadó viselkedés jellemévé, tulajdonságává válik. S fordítva, ha az akaratgyenge ifjú megtanulja, hogyan kell ellenállni a szükségtelen gyönyörök csábításának s a szükségtelen ingerültség viharainak, ha megtanul a vágyain, az ingerültségein is uralkodni, akkor ez a magatartás szokásává, tulajdonságává (*hekszisz*) válik. Szükséges és lelki gyönyörök felé fog fordulni és jogos felháborodással fog a jogtalanságra reagálni. Arisztotelész még sok mindent mond el az emberi jellemről, de mindennek bemutatására nem maradt időnk.

A gyönyörre még visszatérünk. A *Nikomakhoszi etika* ugyanis spirális szerkezetű, s a gyönyör-fájdalom, „jó" boldogság kezdő témájával be is fog fejeződni. Azonban egy szerkesztő közbeiktatott a hetedik és a tizedik könyv közé két barátságról szóló könyvet. Mivel ezek a könyvek tartalmazzák a legtöbb és legszebb gondolatokat az antik barátságról, s általában a barátságról, ezeknek a könyveknek a bemutatását még időhiány miatt sem tudom mellőzni.

Előlegezve csak annyit, hogy a „hetero" szerelem ritkán volt a filozófia tárgya. Platónnál, mint láttátok, a szerelem (*erósz*) hatalma a homoerotikában testesül meg, a keresztény filozófiában Isten szerelme fogja a legmagasabb helyet elfoglalni. Kevés kivétellel a mai napig ezt a „témát" a filozófusok az irodalomnak adományozták.

Amiről azonban most szó lesz, a *philia*, azaz szeretet, barátság, s mindaz, ami ehhez tartozik, végig fogja kísérni a filozófia történetét. Bár a későbbi időkben sosem állt a barátság olyan nagy becsben, sosem volt olyan mér-

tékben vezető, uralkodó erény, mint az antik világban, s elsősorban a görögöknél (filozófiában, mitológiában, irodalomban egyaránt), mégis olyan „téma", azaz szólam ez, amely végigvonul a filozófia egész történetén. (S ha szabad nektek olvasmányt ajánlanom, nézzetek bele Derrida *A barátság politikájáról* című könyvébe, s nem fogjátok megbánni.)

A *philia*, a baráti szeretet, magában is erkölcsi erény.

Mindeddig az erkölcsi erény kétféle vonatkozásáról beszéltünk. Bátorság, mértékletesség, bölcsesség, nagyvonalúság stb. erényei számunkra (a gyakorlók számára) jók, az igazságosság mindezen erények gyakorlása a másik ember, mások vonatkozásában. A barátság a kölcsönösség erénye. Ami nekem jó, az jó a másiknak, ami jó a másiknak, az jó nekem. Két ember barátságától egészen a honpolgárok barátságáig.

Mint ahogy azt a *Politika* című mű elemzése során a következő órán látni fogjátok, nem minden államformában egyformán egymás barátai a polgárok. Leginkább egy olyan államban azok, amelyet Arisztotelész a *Politiká*ban *politeiá*nak fog nevezni.

A gondolatban gazdag, de stilárisan száraz értekező próza e nagymestere hirtelen költővé változik, mikor a barátságról kezd szólni. Ez az egyetlen az életben, ami nélkül nem tudunk élni – írja. Szegénységben, bajban kihez fordulnánk, ha nem barátainkhoz? Kikkel örvendeznénk együtt, ha nem a barátainkkal? Barátok között nincs szükség az igazságosságra, mert mindegyik barát többet akar a másiknak adni, mint ami az igazságosság mércéje szerint neki járna. Nemcsak hogy szükséges a barátság a jó élet számára, hanem az önmagában is jó és szép. (Ezt én is aláírnám.)

A költői bevezetés után Arisztotelész egy időre visszatér szokott stílusához. A barátság három fajtáját különbözteti meg, méghozzá céljuk szerint: a jó kedvéért való barátságot, a kellemességért, továbbá a hasznosságért való barátságot.

Arisztotelész és a barátság számos anekdota tárgya, különösen régi barátunk Diogenész Laertiosz volt ezek egyik ősforrása. Állítólag Arisztotelész azt monda volna: „Platón a barátom, de az igazság még nagyobb barátom", vagy más formában „Szeretem Platónt, de az igazságot jobban szeretem". Akár mondta ezt, akár nem, alapjában megfelel filozófiai gondolkodásának. (Mi erről a kijelentésről a véleményetek?) A másik anekdota szerint így fordult barátaihoz: „Drága barátaim, nincsenek barátok",

vagy más hangszerelésben: „Drága barátaim, nincs olyan, hogy barát". A két kijelentés egymással nem helyettesíthető. Mindenesetre inspirálta Derridát *A barátság politikájáról* című remek kis könyvében.

Térjünk vissza magához a szerzőhöz és a barátság fajtáinak kérdéséhez. A kellemesség kedvéért kötünk barátságot azokkal, akikkel szeretünk együtt mulatni, akik szórakoztatók, jó pajtások, akikhez hasonló az ízlésünk, ezek a jó haverok. Haszonért sokféle motívumból és célból köthetünk barátságot. Mondjuk a vonósnégyesem tagjaival, az üzlettársaimmal, állandó vevőimmel és beszállítóimmal, politikai szövetségeseimmel, közös érdeklődésű egyetemi kollégáimmal, diáktársaimmal. Ezek a barátságok ritkán állandóak, hiszen a közös cél maga nem maradandó. Az igazi barátság a jóért köttetik. Azok között, akik jók és egymásra jóságukban hasonlítanak. Ez a barátság maradandó.

Nem lehet egy embernek sok tökéletes barátja, mivel a tökéletes barátság intimitást igényel. Már egy ideig ismerned kell egy embert, annak jellemét, mielőtt baráti kapcsolatba lépsz vele.

A tökéletes, legmagasabb rendű barátság (*próté philia*) tehát a jóért kötött és a baráti tettekben kifejeződő diszpozíció. A tökéletes, legmagasabb rendű baráttal a szeretet/szerelem (*erósz*) érzése is összeköt, s ez akkor is jelen van, eltölti a lelket, ha a barát nincs jelen.

A tökéletes barátság egyenlőséget feltételez. Legalábbis egyenlőséget az erényben, s többnyire egyenlőséget a társadalmi helyzetben, s hasonlóságot az ízlésben is. Csak az egyenlőségen alapuló barátság lehet szimmetrikus, azaz mindenben kölcsönös. Nem egyenlőségen alapuló barátság, mint férj és feleség, apa és fiú, uralkodó és alattvaló között, nem lehet perfekt barátság, mivel a kapcsolat nem szimmetrikus. (Nem várhatják el ugyanazt a dolgot egymástól, nem adhatják ugyanazt a dolgot egymásnak, mint például nevelés, kizárólagosság, kitüntetés stb.) A nem egyenlőségen alapuló barátságok különböznek egymástól, mivel minden esetben más az, amit adunk, és amit kapunk, így férj és feleség, testvérek, rokonok esetében. Úr és szolga között minőségben nem lehet barátság, de mint férfiak között, lehet.

Az adni-kapni viszonyosságában a barátságnál az „adni" az elsődleges. Mindenekelőtt fontosabb szeretetet adni, mint kapni. (Ti is így gondoljátok?) Egy ember erénye, hogy képes odaadó szeretetre.

A jó ember mindent megtesz a barátjáért. A jó barát ismérvei: 1. úgy tesz jót a barátjával, ahogy az a barátjának jó (nem úgy, ahogy azt ő gondolja jónak), 2. a barát létét és jólétét barátja kedvéért kívánja, 3. elválaszthatatlan barátjától (lehetőleg együtt is laknak vagy legalább gyakran találkoznak), 4. azonosak azt eszméik, 5. egymás örömét és bánatát megosztják. S mivel a jó ember szeret magával beszélgetni, úgy szeret a barátjával, lelke másik felével is beszélgetni.

Vannak olyan érzések, amelyek hasonlítanak a barátsághoz, de mégsem nevezhetők barátságnak. Ilyen például a jóakarat (*eunoia*) vagy az egyetértés (*homonoia*). Az előbbi esetben esetleg még személyes ismeretségről sincs szó, s a jóakarat nem fejeződik ki cselekvés formájában. Az utóbbi gyakori honpolgárok között. Mondjuk egy politikai párt aktivistái vagy egy filozófiai iskola tagjai szeretnek együtt lenni, mert egy véleményen vannak, s ezzel egymást támogatják. A rossz emberek még ezekre a barátsághoz hasonlító érzésekre sem hajlamosak szolgáltatás, ellenszolgáltatás elvárása nélkül.

Végül: barátja vagy-e önmagadnak? Rendben van-e, ha az ember leginkább önmaga barátja, azaz önmagának kíván minden előnyt, jót? Az emberek általában rossz néven veszik az önzést. S az is általános hiedelem, hogy az ember a legtöbb rosszat önzéstől hajtva okozza. Ugyanezek a jó embert teljesen önzetlennek tekintik. Arisztotelész ezzel nem ért egyet. Igaz, az ember a legközelebbi barátját szereti legjobban, de amaz meg őt szereti legjobban. Amiből következik, hogy a jó ember önmagának a legjobb barátja. Önző nem az, aki magát szereti, mert ha sajátmagunk barátja vagyunk, akkor persze szeretjük magunkat. Önző az, aki vagy kizárólag önmagát szereti, vagy önmagát mindenkinél jobban. (Ezt a gondolatot a Biblia rövidebben és egyszerűbben fejezi ki.)

Jól van, szeretem magamat, de mi az, amit magamban szeretek, amit magamban a legjobban szeretek? (Ilyesmit már csak a filozófus kérdez.) Az önmagát szerető ember nem öntelt. Nem dicsérendő, ha azért szeretnem önmagamat, mert úgy hiszem, hogy én vagyok a világ legokosabb vagy legszebb embere. Az sem dicsérendő, ha gőgösen visszavonulok a többiek társaságától a magam magasabbrendűségének tudatával. (Ismerd meg önmagadat!) Holott az ember társaslény, s az ember erényéhez és boldogságához hozzátartozik a jó társaság, a jó emberek társasága.

(Körülbelül ugyanezekkel a szavakkal fogja majdan Diderot kárhoztatni Rousseau-t.)

Ha már megint a boldogságnál tartunk, fejezzük be végül itt a *Nikomakhoszi etiká*ba tett rövid kirándulásunkat.

Arisztotelész ugyanazzal a témával kezdi, amellyel Platón a *Philéboszban* abbahagyta: a hedonizmus kritikájával. Talán ezért is vélik egyesek, hogy ebben a platóni dialógusban Arisztotelész hatását ismerik fel. Ugyanakkor azonban Arisztotelész megtámadja Platón korabeli híveit, az Akadémia tagjait is, akik állítólag azt vallották, hogy a gyönyör egyáltalán nem tartozik javaik közé, mivel lehet belőle „több" és „kevesebb" is, de miért ne lehetne ezért jó a számunkra? Például a tanulás gyönyöre is lehet több, illetve kevesebb, na és? Más a baj a gyönyörrel. Az, hogy pillanatnyi, sem nem mozgásfajta, sem nem osztható. Valami „hozzájáruló" jó (mint egy attribútum), amivel kíséri minden jóra irányuló célunkat, tökéletességet elérő tevékenységünket, hogy mennyiben jó a gyönyör, tehát annak függvénye, hogy milyen tevékenységet kísér.

Mással is meg lehet indokolni, hogy a gyönyör nem öncél. Ugyanis egyes gyönyörök vonzóereje azoknak újdonsága, s ha sokszor megtapasztaljuk, meg is unjuk. Mondjuk, a partikat, ugyanazt a jó ételt vagy nyaralást, s egyesek még azt is hozzá teszik ehhez, hogy ugyanazzal az emberrel való szeretkezést. Ha nem pusztán a gyönyör kedvéért, hanem valami más „jóért" is tesszük, mint barátság, állampolgári kötelesség, szeretet, egészség stb., akkor sosem unjuk meg. S ha a gyönyör nem is legfőbb jó, mindannyian keressük, hiszen szeretünk élni. Végül is, nincs gyönyör jóra irányuló tevékenység nélkül, s minden jóra irányuló tevékenység gyönyörrel jár.

Mivel a tevékenység három csoportra osztható: olyanokra, amelyeket érdemes keresni, olyanokra, amelyeket jobb elkerülni, végül a közömbösökre, ugyanúgy három csoportra oszthatók a gyönyörök is. S mivel az emberek és a tevékenységek is különbözőek, a gyönyörök is különbözőek. Ami az egyiknek étek, a másiknak méreg. (Ezeket a kérdéseket Arisztotelész a *Rétoriká*ban finomabban elemzi, mivel ott különbséget tesz a tevékenységből eredő örömök és a reflektív örömök között.)

Megígértem, hogy visszakanyarodunk a boldogsághoz, amely nem diszpozíció, persze, (az erény az), mert önmagában elégséges, és semmi

másra nincs szüksége. Az erény a boldogság kikerülhetetlen feltétele, azaz öröm, gyönyör, élvezet, s ugyanakkor annak kifogyhatatlan forrása és kísérője. A boldogságot nem választjuk, azokat a javakat kíséri, amelyeket választunk. Mit jelent az, hogy „minden ember boldog akar lenni?" Hogy a boldogság a célja? Dehogyis. Az a bizonyos életvitel a célja, amelyben boldognak fogja tudni, érezni magát.

Miféle életvitelről van szó? Erényesről, persze, de kétféle erényes életvitelt lehet megkülönböztetni.

S itt fogalmaz meg Arisztotelész egy mindmáig hatásos és sokat, sokféleképpen értelmezett gondolatot. Sokszor fogunk találkozni vele, különösen a keresztény gondolkodásban, de nemcsak ott.

Kétféle jó élet van: a tevékeny élet és az elmélkedő élet (latinul: *vita activa* és *vita contemplativa*). Jó, aktív életet él az a jó ember, aki ugyanakkor jó honpolgár is, vagy jótetteket gyakorol, mondjuk elmegy misszionáriusnak. Jó kontemplatív életet él az ember, ha az intellektusnak és az intellektusban él, hasonlóan az isteni tiszta formához, mely önmagát gondolja (mondjuk, egész nap filozofál vagy egy kolostorban éjjel-nappal elmélkedik, imádkozik).

A kontemplatív élet, az intellektus gyakorlásában töltött élet a legmagasabb rendű, leginkább gyönyörködtető, teljesen öncélú s így a legboldogabb az, aki egész életén keresztül gyakorolja. A kontemplatív élet gyakorlásához külső segítségre nincs szükség, sem bizonyos körülményekre, feltételekre vagy eszközökre, mint a befolyás vagy a pénz. A kontemplatív életet élő ember teljesen független a körülményektől, azaz teljesen szabad. Úgy él, mint az istenek (azaz, mint Arisztotelész nem teljesen megvalósított, de megközelített ideálja). Következésképpen a bölcs ember a legboldogabb ember.

Mindebből csak arra következtethetünk, hogy nekünk, modern embereknek, még sanszunk sincs efféle boldogságra. Nem áll az elmélkedés számára korlátlan szabadidő a rendelkezésünkre, de sebaj!

Arisztotelész a nevelés fontosságával zárja a könyvet. Maga a kérdés nincs lezárva, tárgyalását folytatja a *Politiká*ban. Mi is ott fogjuk folytatni.



TIZEDIK ELŐADÁS

Politika. A lélekről

KEDVES HALLGATÓIM!

Már tudjátok, hogy a *Politika* a *Nikomakhoszi etika* folytatásaként íródott, s azt is, hogy nem úgy maradt ránk, ahogyan íródott. Ami pedig *A lélek*ről szóló könyvet illeti, az egyes részeiben szorosan kapcsolódik azokhoz a gondolatokhoz, amelyeket Arisztotelész az *Etiká*ban az intellektuális erényekről kifejt. Ugyanakkor szorosan kapcsolódik a *Metafiziká*hoz is.

Kezdjük tehát a *Politiká*val.

Két dolgot szeretnék elöljáróban megjegyezni.

Talán már eddig is megfigyeltétek, hogy Arisztotelésznek nincs, Platónnal ellentétben, filozófiai „fő ellenfele". Persze minden előtte járó filozófusról elmondja, hogy miben tévedett, miben nem látta jól a dolgokat, miben nem volt igaza, kezdve a preszókratikusokkal, a *Metafizika Alfa* könyvében, folytatva Platónnal majdnem minden írásában. Miután ő talált rá az igazságra, minden előtte járó valamiben tévedett. Ezt utána is minden eredeti filozófus hasonlóképpen gondolta, de Arisztotelész sosem tekintett egy szerinte téves filozófiát sem veszélyesnek, nem hitte, hogy bármelyik köztük kárt tesz az államban vagy az emberek lelkében.

Második megjegyzésem a *Politiká*ra vonatkozik. Ez a könyv a szó ma használatos értelmében közelebb áll a szociológiához, mint a filozófiához, már csak azért is, mert nem épül a transzcendentális és empirikus sík ellentétére. A „vélemény" ebben a könyvben nem megvetést érdemel, ellenkezőleg, a különböző vélemények az elméleti elemzések kiinduló-

pontjaként szolgálnak. Arisztotelész komolyan veszi, amit az emberek a poliszban valamiről így vagy úgy gondolnak, ahogyan ezt vagy azt a dolgot látják. Akkor is, ha véleményüket nem gondolják végig, nem következetesek, nem vonnak le abból megfelelő következtetéseket.

Természetesen Arisztotelész is belépett azoknak a sorába, akik megkülönböztették a kormányformákat s kiválasztották közülük azt, ami politikai ízlésüknek legjobban megfelelt. Írt egy könyvet (azaz: előadás-sorozatot) az athéni alkotmányról, s ugyanakkor volt egy alkotmánygyűjteménye is, mivel polihisztorként őt minden alkotmány érdekelte, de nem ez Arisztotelész *Politiká*jában a nagy újítás, hanem valami egészen más.

Ő ugyanis a politika elemzésekor nem a kormányformákból, hanem a társadalmi együttélés formáiból, az általános társadalmi munkamegosztásból indít. Azt, hogy szerinte az ember lényegénél fogva társadalmi lény, már tudjuk. Az első társas közösség, nő és férfi kapcsolata, a család. Ebből fejlődik ki a nagycsalád, majd a faluközösség hogy, végül eljussunk a közösség céljához, a legjobb közösséghez: a városközösséghez.

Az alapvető társadalmi viszony, állapítja meg, az alá- és fölérendeltségi viszony. Van, aki vezet, van, akit vezetnek, van, aki parancsol, s van, aki engedelmeskedik. Tehát: valaki úr, a másik pedig szolga.

A rabszolga nem a maga ura, hanem urának tulajdona, egy eszköz, egy tárgy, egy beszélő szerszám. Ahogy a léleknek uralkodnia kell a test felett, úgy kell az úrnak uralkodnia a szolga felett. Hasonlóképpen, ha nem is ugyanúgy, kell a férfinak uralkodnia a nő felett, mivel az utóbbi szellemileg alacsonyabb rendű. A szolga, ura vagyonának, a nő a férfi háztartásának része.

Az úr és a szolga viszonya nem hasonlítható a király és az alattvaló viszonyához (ahogy az apa és gyermekei viszonya esetleg igen), minthogy az alattvaló szabad ember. Minden alá-fölérendeltségi viszony esetében, véli (mint azóta mindenki, aki „természetesnek" tartja a mindenkori társadalmi munkamegosztást), nemcsak a fölérendelt, hanem az alárendelt is élvezi az aszimmetrikusan kölcsönös kapcsolat gyümölcseit.

Kissé közelebbről is érdemes felfigyelni a „természetes" szóra. Hiszen emlékeztek még a szofistákra, akik megkülönböztették azt, ami a természettől (*phüszisz*) van, úgy, ahogy van, s azt, amit a törvény (*nomosz*) tett azzá, ami. Nos, Arisztotelész megemlíti a szofisták érveit, de visszautasítja

azokat. Nem kétséges a számára, hogy az úr–szolga viszony a természettől való. S nemcsak azért, mert az úr úrnak, a szolga pedig szolgának születik, hiszen ezt még meg lehetne a törvénnyel magyarázni, hanem azért, mert mindenütt, kivétel nélkül, minden államban, bármilyen is a törvény, ugyanez a helyzet. Hogy ne lenne akkor természetes?

Amit Arisztotelész itt leír, az valóban minden hagyományos társadalom társadalmi munkamegosztásának alapja. Az ember sorsát a születés véletlene határozza meg. Aki rabszolgának születik, az rabszolga, aki úrnak, az úr. (Arisztotelész különbséget tesz a rabszolgának született és a hadicselekményben szerzett rabszolga között.) A modern világ csatakiáltása – „mindem ember egyformán szabadnak születik" – hadüzenet a „természetes", mivel hagyományos munkamegosztásnak.

Mivel a szolga Arisztotelész szerint az úr vagyonának része, természetesnek tűnik, hogy ezen a helyen beszéljen a vagyonszerzésről is, ami nem azonos a vagyon kormányzásával. A vagyonszerzés számos módja közül Arisztotelész a pénzszerzést tartja problematikusnak, az azóta is jól ismert okokból, hogy nincs határa, vagy legalábbis a vagyonszerzés határtalanságának látszatát kelti. (Ugye, emlékeztek még a határolt és határtalan elemzésére a metafizikában? A határtalan Arisztotelész számára gyanús.)

Most ismét Marx *Tőké*jének első könyvénél tartunk, az egyszerű árucserénél. Hogy jött létre az árucsere? Előbb csak használati cikkeket cseréltek egymással. Ez természetes, hiszen, ha nekem egyszer borra van szükségem, de gabonám van, a másiknak gabonára van szüksége, de bora van bőven, akkor azért, hogy mindkettőnknek legyen bora és gabonája is, egy részt ki kell cserélnünk. Mivel nehéz a bort és a gabonát nagy mennyiségben, közvetlenül kicserélni (másutt teremnek, s így mindkettőt szállítani kell), a tulajdonosok megegyeznek, hogy értéküket valamivel helyettesítsék: így jön létre a pénz. S ebből jön megint létre a kereskedelem, amelyben a pénz (az áru helyettese) egyre nagyobb szerepet kezdett játszani. Végül a pénzkereset lesz az árucsere végcélja. Ezenfelül a pénzt még kamatra kölcsönzik, mintha képes lenne fiadzani. Ez természetellenes. A gazdagságot pénzen kezdik mérni, pedig, mint tudjuk, Midász király történetéből, a pénzt nem lehet megenni, de minden vágyat (végtelenül növekvő vágyat) ki lehet a segítségével elégíteni. Az „emberek mindent pénzkeresetté tesznek" (1258a). (Úgy látszik, ezt sem ma találták ki.)

Térjünk vissza a családhoz, azaz az első, családon belüli társadalmi munkamegosztáshoz. Arisztotelész itt három függőségi viszonyt különböztet meg: úr–szolga, apa–gyerek, férj–feleség. Az utóbbi két esetben a függőségi viszony nem tulajdonviszony. A feleség kormányzása, mint írja, politikai, a gyermekek kormányzása, királyi. Megint csak megismételhetem, amit az úr–szolga viszonyról már elmondtam: Arisztotelész (elsőként) pontosan leírja a hagyományos, az aszimmetrikus kölcsönösségen alapuló, családon belüli munkamegosztás szerkezetét. Még azt is hozzáteszi, mint ezt már említettem, hogy ez az alá-fölérendeltségi szerkezet mindkét fél javát szolgálja, nemcsak az úr/férj/apa javát. S ennek tudatában bírálja a könyv második fejezetében Platón állam-modelljeit, elsősorban az *Állam*ban javasolt nőközösséget és tulajdonközösséget. Bemutatja, joggal, azt is, hogy a *Törvények*ben írottakban Platón nemigen távolodott el az *Állam* modelljétől.

Számtalan további modell bemutatása és kritikája után Arisztotelész megint rátér egy máig megfontolandó alapkérdésre: ki a jó polgár? S vajon a jó polgár egyúttal jó ember-e?

Mindenekelőtt ki tekinthető honpolgárnak? Már az erre a kérdésre adott válasz is a kormányforma függvénye: mások a polgárok az oligarchiában s megint mások a demokráciában.

Nem attól polgár valaki, hogy egy bizonyos városban (államban) lakik, de még attól sem, hogy jogszolgáltatásban részesül. (Ez ma is így van. Például az USA-ban, az országban lakó idegenek közül csak a zöld kártyával rendelkezők, azaz az állandó letelepedettek [*resident alien*], részesülnek egyenlő jogszolgáltatásban.) Teljes jogú polgár az, írja Arisztotelész, aki részt vesz a bíráskodásban és a vezetésben. (Ma úgy fogalmaznánk: aki, ha akarja, részt vehet a vezetésben. Ami a bíráskodást illeti, az USA-ban, egy zsűriben részt venni, azaz bíráskodni, állampolgári kötelesség.) Arisztotelész szerint az állampolgársághoz a fegyverviselés joga is hozzátartozik. Ha valaki nem polgár, akkor nem lehet fegyvere, miközben minden állampolgár otthon tarthatja fegyverét. (Megint gondoljatok a ma, az USA-ban folyó vitára ugyanerről a kérdésről.)

Ha eltekintünk az elméleti finomságoktól, akkor gyakorlatilag az a polgár, teszi hozzá Arisztotelész, akinek anyja és apja is az. (Ma ezt mindenütt különböző állampolgársági törvények szabályozzák.)

Melyek az állampolgár erényei? Ki a jó honpolgár?

Ahogy egy hajó kormányosának és matrózainak egyaránt a hajó biztonságát kell szem előtt tartania, úgy kell minden polgárnak az állam jólétét szem előtt tartania. Mindenekelőtt az alkotmányt kell megvédenie. A legfőbb polgári erény, mint ezt, Arisztotelész szerint mindenki tudja (manapság ezt erősen kétlem), hogy valaki egyformán tudjon parancsolni és engedelmeskedni.

A jó polgár erényének minden polgárban jelen kell lennie, de ebből nem következik, hogy minden honpolgár egyúttal jó ember is. A város lakói különböznek egymástól, más a vérmérsékletük, mások a körülményeik, a neveltetésük. Persze, nagyon örvendetes, ha a jó polgár egyben tökéletesen jó ember is, főleg, ha vezető helyet foglal el.

Arisztotelész azon is morfondírozik, hogy vajon a kézműves lehet-e polgár? Ez számos városállamban lehetséges, de filozófusunk ezt a berendezkedést nem nagyon támogatja: hiszen akik kezük munkájából élnek, nem igazán „szabad" emberek, tehát a tökéletes erényben nem is részesülhetnek. A teljes szabadidő, a szellemi élet szükséges feltétele számukra nem adott. Már ebből is levonható a következtetés, hogy a jó állampolgárnak nem kell okvetlenül jó embernek is lennie.

Persze, mint tudjuk, a polgár és az állampolgár szempontjából egyaránt a boldogság a cél s ennek feltétele, mint szintén tudjuk, az erény „A városállam tehát nem egyéb, mint a nemzetségeknek és a falvaknak társulása a tökéletesség és az autarkeia céljából, ez meg, mint mondom, a boldog és erényes élet". (1281a)

Visszatérünk, mint mindig, a különböző kormányformák elemzésére. Amikor a demokráciára kerül sor, Arisztotelész mond valami érdekeset, ami nemigen tartozik a politikai filozófia kérdéscsoportjához. Az általa felvetett kérdés az, hogy a sok ember, a tömeg, mindig helyesen ítél-e? Hogy vajon helyesebben ítél-e, mint az előkelők, a gazdagok, a jó szülők gyermekei stb.? Furcsa, hogy Arisztotelész szerint, ami az esztétikai ítéletet (s egyedül ezt az ítéletet) illeti, a válasz – igenlő. Ha zenéről vagy egy szoborról vagy egy költeményről van szó, minden ember valami mást észlel, figyel meg benne, s így a tömeg végül is megérti az egészet. (Ez a gondolatmenet is igazolja Arendt megállapítását, mely szerint a régi hellén világ nem ismerte a műértő vagy akár a művelt ember fogalmát, mert az római találmány volt.)

Azonban vannak olyan nemes emberek, akik minden vonást együtt pillantanak meg, mikor az állam javáról, azaz, mikor politikáról van szó. Ezeknek az embereknek van politikai képességük. A politikai képesség hasonlít az orvosi képességhez, de minden képesség közül a legkiválóbb, mert nem egy ember, hanem egy egész város javát szolgálja. E kiváló emberek egymagukban képesek arra, amit a műalkotások megítélésében egyedül a tömeg. Ugyanis egységben, együtt látnak minden különös vonást. Egyedül ők látják át a politika terén mindazt, amit a művészi ítélkezésben csupán sokan, együtt.

Mi következik mindebből, számos hezitálás, kérdezgetés, megfontolás után, amiben a józan, és a politikai kérdésekben az apodiktikus ítéletekkel óvatosan bánó filozófus nem szűkölködik? Az, hogy a legjobb állam az, amelyet az erkölcsileg kiválóak kormányoznak, az állam, melyben a jó ember egyúttal jó honpolgár is és a jó honpolgár jó ember. Ahol mindannyian saját boldogságukat és az állam boldogságát tartják szem előtt, minthogy a kettő egybeesik. Az ilyen államot nevezi Arisztotelész *politeiá*nak. A politeia a demokráciához hasonlít annyiban, hogy mindenki polgár (a nőkön, kiskorúakon, rabszolgákon és idegeneken kívül), de annyiban különbözik ettől, hogy ez a „mindenki" csupa erényes emberből áll, azaz a politeia az „igazi arisztokrácia".

Utópia ez is, persze, s politikailag kevésbé radikális, mint Platón utópiája. Platón államában a filozófusok olyanokat kormányoznak, akik lehetséges filozófusok (az őrök), s olyanokat, akik egy alacsonyabb kaszthoz tartoznak. Tehát a városon belüli viszonyok aszimmetrikusak, alá-fölérendeltségi viszonyra épülnek. Arisztotelész ideális állama egyenlőkből áll, minden polgár egyaránt úr és egyaránt tart szolgákat, de erényes és, persze, igazságos. Ha szabad azt mondanom (Karl Popperrel szemben), hogy bármennyire józan és földközeli: a két utópia közül Arisztotelészé ma a veszélyesebb, mert ma az erkölcsi homogenizálás veszélyesebb, mint a társadalmi – mivel inkább azt próbálják alkalmazni.

Az ötödik könyvben Arisztotelész a Platónnak legtöbb fejfájást okozó kérdést feszegeti: az alkotmány megváltoztatásának dilemmáját. Emlékeztek, hogy Platón legfőbb törekvése egy efféle változás megakadályozása volt, olyan alkotmányok filozófiai felépítése, amelyeket senki nem tud megváltoztatni, egy valóban zárt társadalom. Arra is biztosan emlékeztek,

hogy az alkotmányos rend *de facto* megváltoztatását (polgárháború, forradalom) Platón egyfajta körfolyamatnak írja le, amely során az alkotmány belebukik hibájába (vagy az emberi hibákba), ezt egy új követi, mely megint belebukik a sajátjába, s végül minden az elejéről kezdődik. Arisztotelész hasonló vállalkozásba fog, de más elméleti alapon: az „egyenlőség" fogalmának különböző értelmezéseit taglalva. Szerinte a forradalmi változás gyökere vagy legalábbis indítéka az „egyenlőség", azaz az arányosság újraértelmezése. Melyik réteg és milyen alapon egyenlő (származása alapján, vagyona alapján, polgársága alapján), vagy milyen arányban részesül ebből vagy abból. Arisztotelész itt egy olyan gondolatot fogalmazott meg, amely, ha jól meggondoljuk, máig is érvényesnek tűnik: a társadalmi konfliktusok általában az igazságosság–igazságtalanság kérdése körül forognak. Csakhogy az alapérték (az *arkhé*), amelyre a konfliktusban álló felek visszavezetik az igazságfogalom értelmezését, a modern korban megváltozik, illetve univerzálissá válik, ami, persze, Arisztotelész számára elképzelhetetlen volt.

Arisztotelész visszatért az *Etiká*ban már felvetett kérdéshez a jó élettel kapcsolatban. Melyik a jobb élet? Az aktív vagy az elmélkedésnek szentelt élet? A válasz itt kissé eltér az *Etiká*ban megfogalmazottól. Amennyiben az aktív élet valóban mindenben a közösség, az állam javát szolgálja, s ugyanakkor a cselekvő javát is, akkor az a legeslegjobb, de a spekulatív élet mindenképpen jó, mert minden esetben és feltétlenül a gondolkodó boldogságát és javát szolgálja (azaz nem függ a következményektől), s enynyiben maga is praktikus élet.

Arisztotelész az építkezésről is mond egyet-mást, s foglalkozik, persze, mint majdnem minden antik szerző, az állampolgárok nevelésével is. Ebben a kérdésben szintén elmarasztalja mesterét. Az ugyanis állítólag nem vette tudomásul, hogy az állam alkotmányának megismertetése a nevelés legelső feladata. Képessé kell tenni minden teljes jogú polgárt, hogy mind morálisan, mind intellektuálisan meg tudjon felelni egy vezető politikus feladatainak. Szüksége van bátorságra a tevékenység számára, szellemi kiképzésre a szabadidő értelmes eltöltéséhez, becsületességre és önkorlátozásra pedig mindenhez és minden időben.

Igaz, a biopolitika Arisztotelésznél sem marad ki a számításból. Fizikai erőnlét, jó egészségű férfiak és nők párosítása, a maximális nemzőké-

pesség szempontjából s hasonlók nála is az állam alkotmányának előírásai szerint történnek. Mint már sokszor mondtam, a régi görögök nem ismerték a liberalizmust, s így az intimszféra, magánszféra és közszféra megkülönböztetését sem.

A Lélekről (*Peri pszükhész*, legismertebb nevén *De Anima*).
Itt is előre kell bocsátanom, hogy a könyv nem úgy maradhatott fenn, ahogy Arisztotelész megfogalmazta, hanem minden valószínűség szerint különböző előadásokból tevődött össze. (A végén például kétszer is visszatér az állatok lelkének elemzéséhez, amit már egyszer maga mögött hagyott.) A szerzői elgondolás egységének hiánya magyarázza, hogy ugyanaz a kérdés többször vetődik fel, s nem ugyanúgy van minden esetben értelmezve és elemezve. A ránk maradt szöveg egyes pontjai homályosak. Én megpróbáltam (mint sokan mások) a homályos passzusokat a magam módján értelmezni, Arisztotelész filozófiájának logikájába illeszteni. Mindez azonban nem feledtetheti el velünk a könyv zsenialitását. Inkább ellenkezőleg. Hogy „a Filozófus", ahogy olyan sokáig nevezték, ugyanahhoz a kérdéshez többször visszatér, s válaszai nem lesznek azonosak, gondolkodói nagyságára vall. E gondolkodói stílus érzékeltetése kedvéért írtam többször, hogy Arisztotelész valamin „morfondírozik".

Fogjunk végre bele.

Arisztotelész ezt a könyvet a legmagasabb hangfekvésben kezdi. (402a1)

Ha van olyan tudás, amely már csak tárgya csodálatossága miatt is a legmagasabb helyet tölti be a tudományok világában, akkor ez a lélekről való tudás. Ez a tudás igen sok szférában tud lényegeset mondani, akár az igazságról általában, akár a természetről általában vagy bármely természeti és szellemi lényről is legyen szó. Éppen a tudás tárgyának ez a sokfélesége teszi olyan nehézzé a lélekről való kutakodást.

Hogyan is kezdjük? Persze úgy, hogy az alapkategóriák kérdéseit teszszük fel. Mindenekelőtt a „mi az voltaképpen" kérdését, azaz a szubsztancia kérdését, továbbá a mennyiség, majd a minőség kérdését, attribútumainak kérdését, továbbá azt, hogy a lehetőség szerint (*dünamisz*) létezik-e vagy az aktualitása szerint (*energeia*). Továbbá, hogy osztható-e, tehát hogy homogén vagy pedig nem az. Ha nem, akkor mivel kell kezdeni vizsgálódásunkat, a részekkel vagy az egésszel? S vajon természe-

tükkel vagy funkciójukkal kell-e kezdenünk? Nem éppen az észlelés és gondolkodás megkülönböztetésével kell indítanunk? Továbbá, mivel nem maradhatunk meg csak az emberi lélek vizsgálatánál, vajon a különböző állatok lelkéről különbözőképpen kell-e szólnunk?

Nos, már az eddig felsorolt kérdések alapján is láthatjátok, hogy a lélek kérdése Arisztotelésznél az élet kérdése, hogy a *Peri pszükhész* című könyv nemcsak pszichológia a szó mai értelmében, hanem egyben életfilozófia is.

Hadd lépjek tovább Arisztotelész nyomdokain.

Kell beszélnünk az érzelmekről (*pathé*) is. Vajon ezek az érzelmek, szenvedélyek a lélek és test együttes kifejeződései vagy kizárólag a lélek funkciói? (A kérdést még Descartes is így veti fel.) Számos esetben lehetetlen elgondolnunk, hogy ne a test és lélek közös funkciói lennének, hiszen mindkettő részt vesz a harag, a bátorság, az ízlés és az étvágy, az öröm, a fájdalom, a szánalom, a félelem stb. érzelmeinek alakulásában és kifejezésében általában. (A következő órán, a *Rétorikát* tárgyalva, erre még vissza fogok térni.) Még a gondolkodás sem kivétel, hiszen képzelőerőt tételez fel, képzelőerőt azonban valahogy nem tudunk testi funkció nélkül elgondolni. Persze, egyes tudományok szempontjából elvonatkoztathatunk egyiktől vagy másiktól, például a fizikában a lélektől. Az „első filozófia"(metafizika) szintjén nemcsak elválaszthatóknak tekinthetjük, hanem elválasztottként értelmezzük is azokat. (Látjátok, Arisztotelész maga is az empirikus és a transzcendentális megkülönböztetésével határozza meg az „első filozófiát".)

Melyik két sajátosság jellemző minden lélekre? Így folytatja Arisztotelész a vizsgálódást. Válasz: az észlelés és a mozgás. Ebben eddig lényegében minden filozófus megegyezett.

Magának a mozgásnak négy fajtája van, állítja Arisztotelész: helyváltoztatás, változás, csökkenés és növekedés. Létrehozhat-e ezek közül egyet is a lélekben egy külső erő? S ha igen, melyik? Számtalan, egymástól eltérő választ fogalmazott meg a filozófiai hagyomány ebben a kérdésben. Filozófusunk ezeket sorolja fel, értelmezi és kritizálja. (Mi már láttuk, hogy Platónnál a lélek autonóm, maga mozgatja önmagát.)

Talán érdekel benneteket, hogy Arisztotelész nemcsak azt mondja a lélekről, illetve annak mozgásáról kifejtett egyik vagy másik javaslatról,

akár Démokritosztól, Platóntól vagy másoktól származnak is, hogy hamisak, hanem veszi magának a fáradtságot, hogy lépésről lépésére logikusan, persze, saját álláspontjából kiindulva, meg is cáfolja azokat. Platónnal szemben ő komolyan vesz minden filozófiai ellenfelet, idézi gondolatmenetüket, a lehető legnagyobb pontossággal. Lehet, hogy ez néha untatna Benneteket, nem is mesélem el Nektek, csak megjegyzem, hogy Arisztotelész példaadó, ami a filozófiai becsületességet illeti.

A nehézséget, azaz az elméletek nagy szóródását, szerinte az okozta, hogy a hagyományos gondolkodás nem veti fel a kérdést, hogy vannak-e különböző lelkek? Figyeljük meg például a növényeket vagy egyes rovarokat: ha kettészeljük őket, minden részük tovább él, azaz minden résznek saját lelke van, de ha az embernek levágják a karját, az a kar bizony, ettől kezdve nem lelkes lény többé.

Tehát próbáljuk meg, mondja Arisztotelész a második könyvet bevezetve, a vizsgálódást elölről kezdeni. Mi a lélek? Mi az, hogy lélek? Három kérdésre kell választ adnunk: mi az anyaga (*hülé*), mi a formája, azaz lényege (*morphé*), hogyan jön létre a kettő egysége? Nos, az anyag = lehetőség, a forma = valóság. De a valóság, az aktualitás is kétféle: a) amely megfelel a tudásnak, b) amely megfelel a reflexiónak. Meg kell különböztetnünk pl. a lelket ébrenlétben és alvás közben. Ébrenlétben reflektív, azaz működik, álomban a tudás számára létezik, van, de nem működik.

A természet vagy élő, vagy élettelen. Mi azt élet? Önfenntartás, növekvés, pusztulás. Már ebből is látható, hogy minden élő szubsztancia összetett. (Felhívom a figyelmeteket az önfenntartás fontosságára. Ez a fogalom ugyanis az élőlények belső teleológiájára utal. A modern korban, főleg a 17. század metafizikájában, a mechanikus világkép elterjedése következtében, ez a fontos gondolat egy ideig eltűnt a tudományos és filozófiai gondolkodásból.

Nem értelmes tehát az a kérdés, hogy a lélek és a test egyek-e, hiszen ez olyan, mintha azt kérdeznénk, hogy a megformált anyag egy vagy kettő-e. Lehetőség és aktualitás nem választhatók el egymástól, de sose felejtsük el, hogy a lélek (a forma) teszi az eleven dolgot azzá, ami.

Az életnek (léleknek) különböző fokozatai vannak. Kezdjük a vegetatív lelken, a növények életén. A mozgás formái közül az első, a helyváltoztatás nem vonatkozik rájuk, de a többi mozgásformák igen: változik, keletkezik,

növekedik, elpusztul. Egyetlen pszichikai képessége az önfenntartás, öntáplálás. (A 20. században majd Hans Jonas azt fogja mondani: egyfajta autonómia.) Ha egy élőlény észlelni képes, akkor állatnak tekintjük akkor is, ha nem képes helyváltoztatásra. (Ezt a megfigyelést hamar megkérdőjelezték.)

Az állatvilág esetében a tapintás és minden másfajta érzékelés elválnak egymástól. A négyfajta erőből (tápláló, vágyakozó, érzéki, helyváltoztató, gondolkozó) különböző állatfajok különbözőképpen részesednek, de mindezek valamilyen módon részesednek abból is, ami örök, isteni.

Arisztotelész külön elemzi a vágyat, külön a látást és a hallást, a tapintást. Mindezek, bár más módon, teleologikusak s ugyanakkor válaszoló érzékszervek (a kívánás a megkívántra, a dolog a dolog látására, hallására válaszol), de maga a válasz teleologikus szerkezetű, ugyanis, mint tudjátok, erre van az élő test s annak minden érzékszerve diszponálva. (Látjátok, hogy az „első filozófia" alapfogalmai, mint lehetőség, valóság diszpozíció, funkció, milyen nagy szerepet játszanak empirikus megfigyelések értelmezésében is.)

Eddig inkább az életre általában vonatkozó gondolatok, mint a növények és állatok életére vonatkozó érdekes megállapítások voltak a perdöntőek. Amiről azonban bővebben szeretnék beszámolni Nektek, az ennek a műnek a rólunk (is) szóló, harmadik könyve.

Az elemzést Arisztotelész az érzékszervek bemutatásával indítja. S ő is megkülönbözteti, ahogy ezt már Platón is tette (és később sokan mások is tették), az úgynevezett elsődleges és másodlagos minőségeket. A másodlagos minőségeket (szín, hang stb.) a munkamegosztás jellemzi, azaz egy érzékszerv többnyire csak egy minőséget érzékel. A többi minőséget (amelyeket, mint mondtam, később elsődlegesnek neveztek) mindig a mozgáson keresztül észleljük, legyen az bár alak, méret, szám vagy egység, akár azon, hogy mozog, akár azon, hogy nem. Ezért nincs is rájuk specializált érzékszerv. Felfogásukra olyan funkcióra van szükség, mely az érzékszervek egysége. Hogy ez a szerv a gondolkodás lesz, máris borítékolhatjuk.

Ha látunk valamit, mikor nézünk, nem csak a szemünk észlel, hiszen valami kiválasztja azt, amit észlelünk. Fehéret észlelünk, de nincs fehér önmagában, hanem olyan dolgok vannak, amelyek többek között fehérek is. Ha egy hangot hallunk, nemcsak azt a bizonyos hangot, például füttyöt,

halljuk, hanem madárfüttyöt, hiszen tudom, hogy mi fütyül, amikor hallom. Azaz nemcsak hallok, de tudom is, hogy mi az, amit hallok. Hallom, tudom, bár nem látom. Mikor édeset érzek, észlelésem egy irányba mozdul, mikor keserűt, akkor a másik irányba. Valami az, ami édes, és valami az, ami keserű, tudom, vagy legalábbis tudhatom. Észlelés és gondolat így elválaszthatatlanok. Minthogy elválaszthatatlanok, két értelemben is jelzik a határt, a nem észlelhetőt és a nem gondolhatót. (Mindig visszaköszön az a *perasz*!)

A lélek = mozgás, mint gondolkodás, megértés, észlelés. Mindezekben az esetekben a lélek kiválaszt és fogalmat alkot a létező dolgokról. Ez a tévedés forrása is. (Ugye, emlékeztek, hogy már Platónnál is találkoztatok azzal a felismeréssel, hogy az észlelés esetében nem az érzékszerv, hanem a megítélés téved, de azt is látni fogjátok, ahogy Arisztotelész ezt a fontos gondolatot módosítani fogja.) Ha csak az észlelésről van szó, akkor nem különbözik a helyes a tévestől (örök példa a vízben eltörtnek látszó bot). Ítéletünk, gondolatunk (mely az észleléssel összefonódik) lehet ugyanis helyes és helytelen. A korrekt, illetve inkorrekt gondolkodás, illetve megítélés lehet helyes, illetve téves megértés, tudás és vélemény is.

S a képzelőerő? Az mind az észleléstől, mind a megértéstől különbözik, holott észlelés nélkül és feltevések nélkül nincs képzelőerő sem. Az előbbiekből a képzelet ereje elő tud állítani valamit, ami nem létezik. Azaz, a képzelőerőnk termékei függnek egyfajta erőtől, különös képességtől, míg vélekedésünk nem tételez fel effajta külön erőt. Vélekedéseink ugyanis vagy igazak, vagy hamisak, amit a képzelőerő termékeiről, például egy festményről, nem mondhatunk el. Ha valamit borzalmasnak, félelmetesnek észlelünk, az bennünk a félelem, borzalom érzését váltja ki, de ha mindezt egy festményen látjuk, akkor nem. (Erről majd bővebben beszélek a következő előadásban.)

A gondolkodás tehát nem észlelés, két fajtája a képzelőerő (*phantaszia*) és a megkülönböztető képesség, értelmi, fogalmi képesség (*dianoia*).

Hogyan tudjuk a helyes felismerést az elképzelttől (*phantaszma*) megkülönböztetni? Három képesség segítségével. Ezek a vélemény (hit), a tudás és a fogalmi megragadás képességei.

Mivel a válasz nem meggyőző, vagy legalábbis hipotetikus, Arisztotelész itt a kérdés újrafogalmazásába kezd. (Már tudjátok, hogy igen kontextu-

álisan elemez, tehát eltérő kontextusokban többször visszatér ugyanahhoz a kérdéshez.) A *percepció*, az észlelés lehet potenciális (*dünamisz*) és aktuális (*energeia*), mondjuk, ha álmunkban látunk, vagy ébren látunk. Akkor is lehet látomásunk, amikor csukva van a szemünk. Honnan tudjuk, hogy ez a látomás nem valóságos látvány?

A képzelet terméke (itt már nem egy festményről van szó) is lehet igaz vagy téves, de mégsem ugyanúgy, mint a vélemény vagy a hit. Míg a vélemény észérvek hatására, meggyőződéssé alakulhat át arra vonatkozóan, hogy igaz vagy téves volt-e a vélemény, ez a képzelet esetében nincs így. Nem győzhetnek meg, hogy másképpen lássak egy festményt, mint ahogy azt én látom. Vannak esetek, amikor képzeletben egy adott helytelenséget el lehet az emberrel ismertetni, ha a képzelet is vélekedés. Például, mikor valaki úgy látja, hogy a nap csak egy karnyújtásnyira van, holott tudjuk, hogy nagyobb a lakott világnál, a képzelet-vélekedést helyre tudjuk igazítani.

Arisztotelészt jobban érdekli a képzelőerő, a fantázia, mint a filozófusokat általában. A fantázia olyan mozgás, amely nem létezik észlelés nélkül, mivel olyan tárgyakra vonatkozik, melyeket észlelünk vagy észlelhetünk, de nincsenek jelen, s ezért lehet igaz és téves egyaránt. Az észlelhetők észlelése, mint tudjuk, nem lehet önmagában téves, de kapcsolódhat olyan dolgokhoz, amelyekről való felfogásunk, ítéletünk téves lehet. Abban, hogy fehéret látunk, nem tévedhetünk, de hogy mi az, ami fehér, abban igen. (Arisztotelész példája.) Ami a képzelőerőt, a fantáziát mozgatja, az a fény. Arisztotelész a *phantaszma* szót a fény (*phosz*) szóból származtatja, de ebben a filológusok nem értenek vele egyet.

A képzelőerőről szóló elmélkedés egyik nem várt eredménye Arisztotelész meggyőződése, hogy egyes állatoknak is van fantáziájuk (az észlelt mozgatja e képzelőerőt), míg nekik nem kell fogalmilag különbséget tenni igaz és téves között. Az emberi fantázia más, mivel a fogalmi gondolkodáshoz kapcsolódik. Az emberi fantázia esetében tehát az egyik esetben fontos az igaz és a téves megkülönböztetése, a másikban nem. Mondjuk, éjjel egy boszorkány jött a szobámba, vagy ezen a képen a holdat látod. (Az én példáim.)

Egy másik művében, az *Álom*ról (amelynek elemzésére most nem áll rendelkezésre elég idő), s amelyben a *Lélek*ről korábban írottakra ő maga

hivatkozik, Arisztotelész nemcsak azt mondja, amit a *Lélek*ben, ugyanis hogy észlelés nélkül nincs képzelet, még csak azt a már a *Lélek*ből ismeretes gondolatot sem egyszerűen megismétli, hogy a képzelethez nincs szükség egyidejű észlelésre, például az álomban látunk, holott semmit sem észlelünk. Hozzátesz ugyanis valamit, ami szerintem fontos, hogy az álomban nemcsak a fantázia, de az intellektus is szerepet játszik (álmunkban fogalmilag is gondolkodunk). Kissé módosítja a *Lélek*ben korábban elmondottakat, mikor elemzését úgy zárja be, hogy a fantázia maga is az észlelés egy speciális fajtája, egy sajátos képesség. Egy másfajta észlelés. Ha ez nem így lenne, nem játszhatna benne szerepet a fogalmi gondolkodás.

Mi erről a véleményetek? Van egy lónak vagy kutyának fantáziája? Vagy csak az embernek van? Van-e az intellektuális képességnek szerepe az emberi fantáziában?

A lélek legmagasabb része, azaz funkciója, az intellektus, *dianoia*, azaz a gondolkodás. S ahogy Platón, úgy Arisztotelész is megkülönbözteti a gondolkodás különböző funkcióit (részeit). Ezeket a különböző funkciókat ő is különböző nevekkel illeti, s úgy, ahogy nagy elődje megszemélyesíti azokat.

A gondolkodás különböző funkciói nála is (mint utána minden metafizikus gondolkodónál) filozófiai főszereplőkké válnak. Ha nem is individuális szubsztanciák, de szubjektumok (*hüpokeimenon*), melyekről különböző dolgokat tudunk állítani. Arisztotelész filozófiájában általában (mint később Hegelnél) szubjektum és objektum egybeesik, azaz, amiről beszélünk, egybeesik a beszéd alanyával, s annak tulajdonságaival, az állítmányokkal. Így az individuális szubsztancia (*uszía*), mondjuk az Iliász vagy Bodri kutya, ugyanakkor szubjektum is (a mondat alanya, *hüpokeimenon*), s az állítmányok, attribútumok (*szümbebekoi*) általános fogalmak, ahogy pl. Bodri kutya egy házőrző, vagy az *Iliász* egy epikus költemény.

Mindezt jobban elemezhetjük a *Nikomakhoszi etika*, mint a *Lélek*ről szóló mű alapján, hiszen itt különböztette meg Arisztotelész egymástól világosan a gondolkodás különböző funkcióit, itt változtatta azokat a legvilágosabb kategóriákká.

Múlt órán az etika elemzésekor csak a *fronézis*re (a konkrét helyzetben való helyes ítélkezés képességére) tértem ki, mivel az erkölcs szempont-

jából ott ennek volt igazi jelentősége. Azonban most a lélekről van szó! S majdnem minden Arisztotelészt követő, nemcsak a keresztény Arisztotelész-követők, számára ebben a tárgykörben az volt az alapkérdés, hogy vajon Arisztotelész osztja-e Platón meggyőződését a lélek halhatatlanságáról vagy sem? Mindkét felfogásra mutatnak egyes passzusok, de egyik sem igazán meggyőző.

Teljesen valószínűtlennek tűnik, hogy Arisztotelész osztotta volna Platón híres passzusának alapgondolatát, mely szerint „az egész lélek halhatatlan", vagy akár a másik értelmezést is: „minden lélek halhatatlan". Így a kérdés értelmezéséhez a gondolkodó lélek (*dianoietikus* erények) felosztásához fordulok, méghozzá azokhoz a gondolkodói funkciókhoz, amelyek szerzőnk szerint a racionális léleknek ahhoz a részéhez tartoznak, mely nincs változásnak alávetve.

Az első közülük a tudományos gondolkodás, az ész, mint *episzthémé*. Ez a típusú ész képes minden tudomány legfelsőbb (azaz legalapvetőbb) elveinek felfogására. Ezek azok a princípiumok, alapelvek (*arkhai*), amelyekből a bizonyítás kiindul, s amelyekre a tudás bizonyítás révén visszavezethető. (A *tekhnét*, az alkotásban megnyilvánuló tudást, azért nem sorolom fel, mert változásnak van alávetve.) Másik a *szophia*, bölcsesség, a gyakorlati ész egy olyan formája, amely a jó életre vonatkozó végső elvekbe való belátás s e belátás helyzetekre való alkalmazásának képessége. A *dianoietikus* erényekhez tartozik még a *logosz*, a logikus gondolkodás, az okosság is, azaz a helyes demonstráció képessége, melynek fontosságára a következő órán még ki fogok térni, s végül az egész igazság felfogásának intuitív képessége, az intellektuális intuíció (ahogy majd Schelling nevezni fogja), a *núsz*. A többségi felfogás szerint (bár szavazást nem tartottak ebben a kérdésben) a *núsz* az, ami Arisztotelész szerint halhatatlan. Tehát nem az egész emberi lélek, mivel az életben, mozgásban, percepcióban, s még talán a képzelőerőben is az állatvilággal is osztozik.

Az ember értelmi funkciói közül, mint tudjuk, a gyakorlatiak, az anyagra (*materiá*ra vagy az érzelmekre) vonatkoznak. Két tisztán teoretikus funkció, amely a dolgok egészét ragadja meg, méghozzá kategóriákban, alapelvekben, ítéletekben és következtetésekben, mégis a változó dolgok megértésében tűnik ki, azokat ragadja meg fogalmilag, azaz változatlan formájukban. Ismétlem, marad az a szellemi képesség, mely

nem pusztán önmagában tiszta forma, de az örök, a változatlan, az oszthatatlan megragadására képes tiszta *entelekheia*: ez a *núsz*. A *núsz* halhatatlan.

Miközben folytatjuk a könyv gondolatmenetét, egy furcsa dologgal kell szembenéznünk. Eddig az észlelésről és a fantáziáról beszéltünk. Ezekről állítottunk ezt meg azt, s hogy ennek vagy annak a szubsztanciának a funkciója. A „fül" vagy a „szem", szubsztanciák, ezek funkcióiról lehet ezt vagy azt állítani, mint a hallás, illetve látás, de az intellektus, a gondolkodás? Arisztotelész nem lokalizálja az intellektust. Amikor annak különböző funkcióit elemzi, nem mondja, hogy az agy vagy a szív, vagy a vese funkcióiról beszél. Magukat a gondolkodás funkcióit emeli az alany szintjére, s ezzel megtestesíti őket, azaz szubsztanciává varázsolja őket. Hol marad a *hülé*, az anyag, ha minden gondolati funkció önmagában *morphé*, forma, aktualitás? S ettől kezdve kitüntetett színészekként fogják eljátszani változó szerepeiket a filozófia világszínpadán, méghozzá mint kategóriák, holott nem azok.

Ugyanaz az objektum az észlelés és a megismerés objektuma is lehet, de míg az észlelés érzékszervfüggő (a dolgot hallom vagy látom, vagy ízlelem, vagy tapintom, vagy szaglom), addig a gondolkodás univerzális. A világ minden dolga, objektuma, elgondolható, ismerhető, akár észlelhető, akár nem.

Az észlelés is megismerés (*noészisz*). Míg az észlelés számára van túl sok és túl kevés, például olyan hangerő, amelyet még vagy már nem tudunk észlelni, vagy olyan fény, amely megvakít; ami a gondolkodást, a megismerést illeti, itt nincs sem túl kevés, sem túl sok. A megismerő képességek esetében maga az aktivitás a lehetőség (emlékezzetek, nincs anyag!), amit pedig felfog, megismer, az mondható a megismerés síkján aktualitásnak. Tudja-e vajon, elgondolni önmagát? Természetesen, azaz pontosan úgy, mint bármely tárgyat.

Azokat a tárgyakat, melyeknek van anyaguk, a gondolkodás anyagtalanná változtatja. A gondolkodás, az intellektus, minden tárggyá átalakulhat anélkül, hogy tárgyias lenne. Ez persze a filozófiában magától értetődő, az asztal fogalma anyagtalan. A gondolkodás képességéről elvileg mondhatjuk, hogy lehetőség a dolog gondolati megragadásához képest, de ezt nem gondolhatjuk el időben, bár egyes gondolat megragadásához

képest korábbi, minthogy a gondolkodás azért gondolkodás, mert megragadja tárgyait, bármely tárgyat.

Egy gondolat éppen úgy lehet fájdalmas és boldogító érzület (*aisz-théma*), mint egy észlelet, akkor is, ha nem észlelek, s ezzel magába foglalja az igenlést vagy tagadást, azaz keresem vagy kerülöm az elgondolt dolgot. (Persze, ezt mindannyian tudjuk és gyakoroljuk Arisztotelész nélkül is.)

Összefoglalva az eddig mondottakat, Arisztotelész elkezd morfondírozni azon, amit elmondott s azon, amit még el fog mondani. Együtt gondolkozik velünk, azokkal, akiket megszólít. A léleknek általában számtalan „része" (azaz funkciója) van, s ezeket mind lehetetlen is lenne felsorolni. Lehet azonban egy alapvető választóvonalat feltételezni: a racionális és nem racionális lélekrész kettősségét. Ami a nem racionális lélekrészt illeti, Arisztotelész megismétli, amit az életről általában mondott, elsősorban a táplálkozásra hivatkozva, majd amit az állatvilágról, azaz az észlelés képességéről kifejtett, de mi van akkor a vágyakozó (motiváló) résszel, amely együtt jelenik meg az előzővel, mi több, bőséges szerep jut számára a racionális lélekrész tevékenységében is? Ha valamire sem nem vágyakozunk, sem nem irtózunk vagy félünk tőle, akkor azt csak az erőszak kényszerítheti ránk. Jobb lenne tehát akkor a hármas felosztás? És akkor még nem beszéltünk a mozgásról, ami mindezekhez hozzátartozik, különösen a fantáziához. Egyet tudhatunk: a természet semmit sem tesz hiábavalóan, s nem hagy ki semmit, ami szükséges, kivéve a deformitás eseteit (432e 1). (Ez a mondat a természet teleológiájának egyik legfrappánsabb megfogalmazása.)

A morfondírozás végére érve Arisztotelész a következő eredményre jut (10. fejezet):

A lélekben két mozgató létezik: a vágy, és a praktikus gondolkozás (a fantázia mindkettőre jellemző). Nem világos, hogy a gondolkodás mozgathat-e vágy nélkül, mivel kívánni, illetve akarni bármit is – valamiféle vágyat feltételez. (Ugye, emlékeztek a *Metafizika* nyitósorára, hogy minden ember vágyik a tudásra?) A gondolat tárgya mindig helyes, míg a puszta vágy, illetve képzelet tárgya lehet helyes és hamis. Bár a jóra irányul (minden vágy valami jóra irányul), de ez a jó lehet valóban jó, és lehet, ami pusztán annak látszik.

A vágy tárgya hozza létre a vágyat. Minden megismerő mozgásban két ok vesz részt: a hatóok és a cél-ok, egyik lök, a másik húz. Miután a gondolkodás célja is vágytól motivált, a vágyak ütközhetnek egymással. A kívánság és az értelem konfliktusa is, végső soron, vágyak konfliktusa (lásd később Spinozát). Abban, hogy nem látjuk előre a jövőt, az is közrejátszik, hogy nem tudjuk a kellemest (a jelenben kellemest) a jótól megkülönböztetni. (A három alapvető megismerőképesség, mint: észlelés, gondolkodás, vágy, bár többször módosítva, egészen Kantig fog uralkodó szerepet betölteni a filozófiában.)

Arisztotelész számára éppen úgy alapvető, mint Platón számára a jót a rossztól megkülönböztetni. Ugyanolyan fontos szerepet tulajdonít a szenvedélyeken való uralkodásnak, mint mestere, de megértőbb nála. Számos engedményt tesz az emberi gyengeségnek. Tudja, hogy semmi sem, az állam sem lehet tökéletes, bár mintaképe mégis a jó emberekből álló állampolgárok városa. Állítja, hogy az erény szükséges a boldogsághoz, de nem hiszi, hogy elegendő. Az ő önmagát gondoló istene nem avatkozik a halandók sorsába. Nincs mit félnünk tőle, nincs mit remélnünk tőle. Legfeljebb utánozhatjuk.



TIZENEGYEDIK ELŐADÁS

Rétorika. Logika. Poétika

KEDVES HALLGATÓIM!

Emlékeztek, hogy Platón nemcsak megvetette a rétorikát, de az állam számára veszélyes mesterségnek is tartotta. Arisztotelész azonban más véleményen van. Nem mintha nem fogadná el a dialektika és a rétorika Platón által javasolt megkülönböztetését. A dialektika öncélú fogalmi párbeszéd, melyet más emberekkel vagy önmagunkkal folytatunk. Semmi más célja nincs, mint maga a gondolkodás, fogalmaink tisztázása. A rétorika célja ezzel szemben mások meggyőzése, tehát nem a gondolati tisztázás, hanem a rábeszélés, illetve lebeszélés. Arisztotelész szerint a kettő nem teljesen szétválasztható. Különben Platón is leginkább korai dialógusaiban tartotta magát ehhez az éles különbségtevéshez. Már a *Gorgiasz*ban is meg akarja Szókratész győzni Glaukónt arról, hogy jobb igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni.

Arisztotelész *Rétoriká*ja állítólag korai írás, valószínűleg még a szerző első athéni tartózkodása alatt született, azaz egy fiatal zseni műve.

Ez a könyv a középkori egyetemek alapkurzusának anyaga volt. Minden akkori egyetemen a rétorika elkerülhetetlen tantárgyként szerepelt. Már csak ezért is érdemes röviden bemutatnom. Van erre egy másik, nyomósabb okom is. Arisztotelész itt nyúl vissza leginkább a mindennapi élethez, itt elemzi a legmélyebben és legsokoldalúbban az érzelmeket.

A rétorika, Arisztotelész szerint, nemcsak érdemes a filozófiai vizsgálatra (számára minden létező érdemes erre), hanem a filozófiai vizsgálat képes erényeinek és hibáinak beható elemzésére is.

Mindenekelőtt a rétorika is egy fajtája a bizonyításnak, méghozzá annak egy (lerövidíthető) deduktív formája, amit Arisztotelész *enthümémá*nak nevez.

A rétorika egyfajta viszony a beszélő és a hallgató között, amelyben a hallgató határozza meg a beszéd természetét, mivel a hallgató meggyőzése a cél. Másként beszél a rétor, ha egy bírót vagy egy zsűrit, vagy egy gyűlést kell valamiről meggyőznie, s másként, ha egy döntéssel kapcsolatban, másként, ha ítélkezéssel kapcsolatban, megint másként, ha egy költészeti termék értékével kapcsolatban. Hatni tud akaratra (mondjuk a törvényhozásban), hatni tud elítélés vagy felmentés kérdésére (mondjuk a bíróságon) s hatást gyakorolhat az ízlés alakítására is. Az első valamire rá akar beszélni, a második valakit megvéd vagy megtámad, a harmadik dicsér vagy ócsárol. (Tehát másként győzőm meg egy választás előtt a választókat, hogy a pártomra szavazzanak, másként a bírót vagy a zsűrit, hogy ügyfelemet felmentsék, s megint másként egy könyvfesztivál közönségét, hogy éppen ezt a könyvet kell elolvasniuk, megvásárolniuk.)

Az akaratformáló rétorika arra akar bennünket rábeszélni, amit az orátor hasznosnak tart. Nem célokra akar rábeszélni, ami amúgy is a boldogság, azaz jólét, egészség, remek gyerekek, hanem az ehhez a célhoz vezető eszközök igénybevételére. (Mint manapság egy hirdetés, a rétorika e korszerű fajtája. Például egy fogkrémreklám nem arra beszél rá, hogy a fogaink egészségesek legyenek, mivel rábeszélés nélkül is ezt akarjuk, hanem hogy ennek a célnak érdekében pontosan ezt vagy azt a fogkrémet használjuk.)

Az orátor vagy azzal beszél rá valamire, hogy az ellenkezője csak ellenségeimet szolgálná, vagy azzal, hogy mások is ezt csinálják, illetve ezt használják, vagy azzal, hogy „mindenki" ezt a véleményt osztja, s hogy másnak már van. Az orátor mindig a konkrét ember vágyait és jellemét célozza meg. A becsvágyót arra beszéli rá, ami hírnevét nagyobbítani fogja, a pénzéhest arra, ami vagyonát gyarapítani fogja, a szépségére hiú embert azzal, ami a legszebbé teszi. Persze, azt is figyelembe veszi a rétor, hogy mely eszköz igénybevétele könnyű s mely eszköz alkalmazása nehéz, hogy fájdalommal jár-e vagy csupán gyönyörrel, hogy tisztességesebb így, mint amúgy, azaz megint a megszólítottak jelleme és célja szerint.

A politikai nyilvánosság előtt tartott rábeszélő beszéd sikerességének elengedhetetlen feltétele a kormányforma, az intézmények, a hagyomány, az emberek szokásinak s érdekeinek ismerete. A döntésekre való hatás a jelenre és a jövőre irányul, s mindig kiindulópontnak tekinti az adott politikai közösség célját. S közben arra is figyelnünk kell (nekünk, rétoroknak), hogy a megcélzott közönség miként ítél meg bennünket, azaz meg kell nyerni bizalmukat. Mondjuk, hogy úgy véljék, tanácsaink célja s várt jutalma egyedül az ő megbecsülésük.

Fontos, hogy mindig dicsérjük a megszólítottakat. S különösen a megszólítottak számára választásra ajánlott tisztségviselőket. El kell mondanunk róluk, hogy derék emberek, hogy már eddig is számos feladatot remekül teljesítettek. S ha valakinek a kinevezéséről le akarjuk beszélni a megszólítottakat, fel fogjuk sorolni annak rengeteg hibáját és kudarcát. (Szemmel látható, hogy a kommunikáció nem modern tudomány.)

A bíróságon más feltételeknek kell a rétornak eleget tennie, attól függően, hogy ügyész-e vagy ügyvéd. Mindkettőnek figyelembe kell vennie egy tett hét lehetséges okát (hatóokait és cél-okát), mint véletlen, természet, kényszer, szokás, gondolkodás, harag és vágy. E lehetséges okok vizsgálata után tekintetbe kell venniük a tettes pillanatnyi lelkiállapotát, s ezek még az okokhoz hasonlíthatóan is sokkal számosabbak. Majd figyelembe kell venni a sértettek sérelmét, lelkiállapotát. S végül a vétkek, bűnök természetét.

Itt tér rá Arisztotelész az igazságtalan és igazságos tettek megkülönböztetésére, részletesebben, mint később az *Etiká*ban. Eközben egy igen fontos gondolatra tér rá. Kétféle törvény van, minden egyes állam saját törvényei és a természet egyetemes törvénye. Azt mondhatnátok, hogy mi új van ebben? Már Platónnál is találkoztatok a *phüszisz* (természet) és *nomosz* (törvény) megkülönböztetésével, sőt, ez annakidején majdnem, hogy közhelynek számított, de itt, ebben a szövegben, más a hangszerelés. Arisztotelész az *Antigoné* tragédiára hivatkozik: testvért eltemetni természettől fogva törvény, akármit is követel az állam. A passzus nem azért fontos, mert azt hangsúlyozza, hogy „mindenki mindenütt ezt teszi", vagy hogy ez mindenütt a szokás (mint mikor a *Politiká*ban a rabszolgatartásról beszél), hanem hogy ez a törvény, a természet törvénye, az állami törvények felett áll. Nem az ember, hanem az állami törvény igazságtalan,

amennyiben a természet törvényének megszegésére kötelez. A mindenkori védelem meg is kísérli a természeti törvényre való hivatkozást. (Ez a gondolat az „emberi jogok" őse.)

A továbbiakban Arisztotelész az egyes államok írott vagy íratlan törvényei ellen elkövetett vétkeket két csoportra osztja, olyanokra, amelyek az egész (város) elleni vétkek s olyanokra, amelyeket egyes polgárok ellen követnek el. A legtöbb vétek motívumai érthetők (harag, vágy, érdek stb.) s így átláthatók. A leggonoszabb tetteket, ha ép elmével követik el, csak az erre való hajlam magyarázhatja, ugyanúgy, mint a legjobb tetteket a jóra való hajlam. (Tudtok ennél okosabbat mondani?)

Mely eszközök állnak a vád rendelkezésére? Mindenekelőtt a szónoklat, de vannak más eszközei is (a vétek vagy bűneset jellegétől függően), mint a törvényre való hivatkozás, a tanúk felvonultatása, a szerződések bemutatása, a testi fenyítés és az eskütétel.

A rétorika minden esetében, azaz mindhárom típus (politikai, bírósági, esztétikai) esetében a meggyőzendő érzéseire kell hatni. Pontosan ebben különbözik a rétorika a dialektikában is fellelhető meggyőzési szándéktól. A dialektika a másik gondolkozását akarja átalakítani a gondolati ráhatás eszközével, míg a rétorika, bár szintén mások gondolkodásának, döntésének, ítélkezésének befolyásolására törekszik, ezt az érzelmekre való hatás eszközével teszi.

Itt fejti ki Arisztotelész az azóta sem jelentősen meghaladott érzelemelméletét (2. fejezet).

Arisztotelész ugyanis világosan elválasztja az érzelmeket az egyszerű érzésektől. Az érzelmekbe (az érzésektől eltérően) ugyanis beintegrálódik a gondolkodás, továbbá annak a helyzetnek megítélése is, melyre az érzelmek válaszolnak. „Az érzelmek olyan érzések, melyek az embereket ítéleteik megváltoztatására késztetik s fájdalommal vagy örömmel járnak" (1378a1 20, *az én fordításom*). Arisztotelész fel is sorol néhányat, mint: düh, szánalom, félelem. (Én hozzátenném: szégyen, undor.) Mondjuk, a harag vagy düh esetében a rétornak tudnia kell, hogy milyen lelkiállapotban van a dühös ember, akiről beszél, illetve akinek beszél, milyen más emberekre szokott haragudni, milyen okból szokott dühre gerjedni. Nem elég ismerni egy tényezőt a három közül. S ami a dühre, haragra vonatkozik, az vonatkozik a többi emócióra is.

Nézzük a harag meghatározását, minden érzelem meghatározásának modelljét. „A harag egy olyan fájdalmas vágy, hogy bosszút álljak valakin az engem vagy barátomat ért vélt sérelemért, melyre okot nem adtak" (ugyanott b1, *az én fordításom*). Ha a rétor bebizonyítja, hogy a sérelem nem történt meg, illetve hogy valaki más követte el, a haragvó meg nem fog többé haragudni arra, akire eredetileg haragudott, s más ellen fog bosszút forralni. Ám a rétor mást is tehet. Egy emberrel, aki nem haragszik senkire, el tudja hitetni, hogy egyvalaki súlyosan megsértette őt, vagy barátját. Ezzel eléri, hogy a megszólított dühbe guruljon és megváltoztassa ítéletét, természetesen a rétor szándékai szerint.

A rágalmazás tehát ősi rétorikai fogás, ahogy a szerecsenmosdatás is az. Gondolom, Ti is tudtok erre példát szolgáltatni.

Ebből a példából két következtetést is levonhatunk.

Egyrészt hogy van igazságos, hasznos s igazságtalan, káros rétorika. A „jó" rétor, a sikeres rétor, aki eléri a célt, amit kitűzött, nem okvetlenül igazságos, sem okvetlenül igazságtalan. Attól jó, hogy birtokában van a meggyőzést szolgáló ismereteknek és azokat jól alkalmazza. Attól igazságos, hogy ezeket az eszközöket a jó, az igazságosság és az igazság szolgálatába állítja. Mikor Arisztotelész a szánalom érzelmét a haragéhoz hasonlóan határozza meg, erre az eshetőségre hoz fel példát. (Cicero, akiről majd a következő előadásban fogok röviden beszélni, lesz az első ügyvéd, aki úgy véli, hogy mindenkinek joga van a védelemre, a bűnösnek is. S az ügyvéd kötelessége a bűnöst is a lehető leghatásosabb rétorikai eszközökkel megvédeni.)

Mindebből evidensen következik, hogy a gondolkodás bele van építve az érzelmekbe. Már volt szó arról, hogy ha ismeretem megváltozik (nem X sértett meg, hanem Y, vagy félreértettem valamit, vagy a sérelem csak vélt sérelem volt), az érzelem vagy megszűnik, vagy másra fog irányulni. Ugyanakkor az ember gondolkodása maga is befolyásolja az emóciókat. Például, hogy egy ember mit érez sérelemnek és mit nem.

Nagyon fontos az érzelemelmélet szempontjából Arisztotelésznek az a megállapítása is, hogy az érzelmeket fájdalom vagy öröm, vagy mindkettő kíséri. Például, ha vizsgázni megyek, szorongok s a szorongás a félelem egy fajtája, rossz érzés, de ugyanakkor hajt a vágy, hogy jól feleljek, a sikerélmény vágya. A szánalom „rossz" érzés, mert keserű látnom más,

elsősorban egy szeretett más, szenvedését, tudom azt is, hogy lényegében tehetetlen vagyok. Ugyanakkor hajt a vágy, hogy segítsek, vigasztaljak, hozzájáruljak a másik terhének könnyítéséhez. Nem kell sokat gondolkoznotok, hogy más példákra leljetek.

A rétorika médiuma a szó vagy az írás. E két forma különböző stílust igényel. A kiváló stílus első feltétele a görög nyelv jó ismerete. Amíg az előbbi (beszélt nyelv) szükséges eleme a dráma, a drámai előadásmód, az írottnál inkább a kikerekítettség. Arisztotelész számtalan érdekes példával támasztja az utóbbit alá. Példáit főként a tragédiákból meríti. Ha valaki köztetek esztétikai érdeklődésű klasszika filológusnak készül, annak ajánlom Arisztotelésznek ebben a könyvben bemutatott, a drámai rétorikával kapcsolatos elemzéseit, amelyeket általában elhanyagol az Arisztotelész-irodalom.

Arisztotelész különböző, s különböző időkben keletkezett, a logikát tárgyaló írásait, könyveit, illetve előadásjegyzeteit, iskolája a későbbiekben *Organon* címen foglalta egybe. Az Arisztotelész-összkiadás ilyen művet nem ismer. A művek (sorrendben) *A kategóriák*, *Az értelmezésről* (*Herméneutika*, latinul *De Interpretatione*), az *Első analitika*, a *Második analitika*, a *Topika*, s végül, *A szofista cáfolatok*.

Kant szerint a logika Arisztotelész óta mit sem változott. Ezt még az én egyetemi éveimről is elmondhatom. A mi logika előadásaink a három logikai alapelvvel kezdődtek, (ezekre Ti biztosan emlékeztek a *Metafiziká*ból), majd folytatódtak a szillogizmusokkal, amelyeknek mind a 14 figuráját bemagoltuk, s azzal foglalkoztunk (ez szórakoztató volt), hogy az egyik formát egy másik formává alakítsuk át. Ráadásul értelmeztük Hegel kritikáját, egyetértettünk abban, hogy senki ép ésszel így nem gondolkozik. Ma már ezt a logikát sehol sem tanítják, legfeljebb a logikatörténeti kurzusokon, ahol egyáltalán van ilyen, minthogy a modern (matematikai) logika foglalta el a helyét. De mivel most egy filozófiatörténeti szemeszter közepette vagyunk, valamit, ha röviden is, el kell Nektek mesélnem erről a logikáról. (Az *Organon*nak létezik teljes magyar–ógörög kiadása, azt, ha kedvetek van, forgathatjátok.)

A kategóriákon Arisztotelész általában általános fogalmakat ért, mindazokat a neveket, amelyek majd az analitikában az *S* (szubjektum) helyét

fogják elfoglalni, mindazokat a neveket, amelyekről valamit állíthatunk, azaz *P* (prédikálhatunk) (*S est P*), de más vonatkozásban a kategória fogalma mégis azokra a fogalmakra vonatkozik, amelyek minden más fogalomra vonatkoztathatók. Ezek a kategóriák lesznek a következőkben (az Ész, különböző alakzataival együtt) a filozófiai társasjáték örökös főszereplői. Mint szubsztancia, mennyiség, minőség, viszony (reláció), cselekvés és szenvedés. Ezeket a legáltalánosabb fogalmakat minden általános fogalomra alkalmazni lehet. Később: (Kantnál is) mennyiség, minőség, reláció, modalitás. A modalitás kategóriáit, persze (mint szükségszerűség, véletlen, lehetséges), ahogy ezt már többször láttuk, Arisztotelész is úton-útfélen használja, többek között éppen az analitikában, megkülönböztetve a kategorikus, azaz szükségszerűséget állító, kontingens, véletlenszerű s a pusztán lehetségest állító, posszibilis premisszákat (tételeket). A modális szillogizmusok sajátsága, hogy ha csak az egyik tétel szükségszerű, a következtetés is szükségszerű. Nincs is következtetésre szükség ahhoz a kijelentéshez, hogy „nappal mindig világos van".

A helyes következtetés tanáról van itt szó. Bizonyára még Platón iskolájában vált ez a tan fontossá, hiszen, mint már Platóntól tudjuk, a rossz, csúsztatott következtetések kedveltek voltak a szofisták számára, ahogy már Zénón *apóriái* (bizonytalanságai) esetében is. A helyes következtetés persze, nem szavatolja egyetlen állítás igazságát sem, mivel az nem a következtetés formájának helyességén múlik, hanem a premisszák (a tételek, melyekből következtetek) tartalmának igaz vagy hamis mivoltán. E miatt is nevezik Arisztotelész logikáját „formális logikának". Sokan próbálták „tartalmivá" is tenni, Rasmustól Hegelig, de valahogy maga az alapszerkezet nem tűrt az eredeti célnak megfelelő „tartalmi" meghatározást.

A bizonyításnak, azaz *demonstráció*nak, Arisztotelész szerint, két alapformája van: a *dedukció* és az *indukció*. Az első esetben az általánosból következtetek a különösre vagy egyesre, a másik esetben az egyesből indulok ki, és általánosítok. Ő maga a dedukcióval sokkal többet foglalkozik, mint az indukcióval. S ezért csak az előbbit mutatom be egészen röviden. Be kell mutatnom már csak azért is, mert egyes (analitikus) filozófusok mindmáig azt állítják, hogy a filozófiának, mint műfajnak, lényege a demonstráció, ha nem is pontosan abban a formában, ahogy azt Arisztotelész elgondolta.

A *deduktív demonstráció* alapformája az úgynevezett *szillogizmus*. Egy felső tételből és egy alsó tételből áll, s e kettőből vonjuk le a következtetést. A következtetés szükségképpen igaz, ha a fölső tételben (*premissa maior*) és az alsó tételben (*premissa minor*) állítottak egyaránt igazak. Bár akkor is lehet véletlenül igaz, ha csak az egyik tétel igaz. (Mondjuk: minden európai állam tagja az európai uniónak, a magyar európai állam, tehát tagja az európai uniónak. A következtetés igaz, de a főtétel téves. Viszont, ha így érvelek: némely európai ország tagja az európai uniónak stb., akkor a konklúzió következik a felső tételből, mivel a *premissa maior* igaz.)

A felső tétel mindig általános, az alsó tétel, mely a felső tétel és a következtetés között közvetít, tartalmazza a premissza általános alanyát és a következményben keresett (bebizonyítandó) tárgyát. Például: minden ember két lábon járó lény, a pigmeus két lábon járó lény, tehát a pigmeus ember. Arisztotelész szerint a következtetés csak akkor stimmel, különösen a szükségszerűségre vonatkozó szillogizmusok esetében, ha a felső tételben állítottak megfordíthatók. Tehát nemcsak azt állítom, hogy minden ember két lábon járó lény, hanem azt is, hogy minden két lábon járó lény ember. (Vagy: minden ember eszes lény – minden eszes lény ember.) Az asszony is eszes lény, tehát az asszony is ember.

Hegelnek igaza volt, senki sem gondolkozik így, de Arisztotelésznek is igaza volt. A demonstráció formája úgy működik, mint egy ajtónálló: ellenőrizheti a következtetéseket, s megteheti, hogy csak azt a következtetést engedje át a helyes, bár nem okvetlenül igaz következtetések bál-termébe, amely megfelel a kívánt formai követelményeknek (frakkot hord). Azt nem tudja ellenőrizni, hogy vajon táncolni tud-e.

Gyorsan átugrok a *Topiká*hoz. Ezt a könyvet le szokták becsülni, mert nem olyan rigorózus, mint a két analitika s állítólag korábban is született. Én nem osztom ezt a nézetet. A *Topika* több, Arisztotelész egész filozófiájához, s főleg az etikához, kapcsolódó kérdést érint. Így például alaposan elemzi a következmények szerepét a cselekvésért érzett felelősségben. Meg kell különböztetni a közvetlen és a távolabbi következményeket. S hogy a közelebbi vagy a távolabbi következmény a fontosabb-e, azt az egyes cselekvő ember célja, jelleme és életkora (!) dönti el.

S hogy mi az, ami inkább kívánatos? A felesleges dolgok jobbak, mint a szükségesek, s néha kívánatosabbak is, mivel a jó élet magasabban áll,

mint maga az élet, mert a jó élet egyfajta luxus, feleslegesség, míg az élet fenntartása – szükség. Ajánlom ezt a gondolatmenetet mindenkinek, aki szerint a filozófiát nem szabadna tanítani, mert nem hasznos, hanem egyfajta luxustermék. Pedig a jó élet arról a „feleslegesről" szól, ami sem nem vásárolható meg, sem nem adható el.

Elnézéseteket kérem, hogy ezt a témát gyorsan befejezem, kevés időnk van még hátra, s azt az időt szeretném a *Poétiká*nak szentelni.

Arisztotelész *Poétiká*ja az első művészetfilozófiai írás, s azóta is meghaladhatatlan. Ezen azt értem, hogy elkerülhetetlen alapolvasmány minden esztétika iránt érdeklődő számára, hogy mind a mai napig termékeny inspirációk forrása. Évszázadokig esztétikai bibliának számított, s hosszú ideig írók, drámaírók igyekeztek az ebben felrajzolt modellnek megfelelni. Pedig Arisztotelész nem „modellt" alkotott, nem az ideális tragédia filozófusa volt, hanem azokat a műveket elemezte, illetve azokra reflektált, amelyek saját korában léteztek.

Biztos mindnyájan hallottatok már erről a műről, ha máshonnan nem, *A rózsa neve* című Umberto Eco-regényből, vagy annak filmváltozatából. Biztos emlékeztek arra, hogy a regény története a körül forog, hogy a kolostor könyvtárában állítólag titokban őrzik Arisztotelész *Poétiká*jának a komédiáról írt fejezetét. Ez váltja ki a gyilkosságok sorozatát. Mondanom sem kell, hogy, sajnos, a *Poétiká*nak a komédiáról írt része örökre elveszett. Ez nem csodálható, ha tekintetbe vesszük, hogy a *Poétika* körülbelül i. e. 330-ban íródott, míg első ismert görög példánya i. u. 1000-ből származik. Az is isteni csoda, hogy annyi megmaradt belőle, amennyi megmaradt.

Elemzését Arisztotelész a költői műfajok felsorolásával és értelmezésével kezdi. Azaz az első műfajelmélettel.

Közös vonása az epikus költeménynek (*epopeia*), a tragédiának, a komédiának, a dithürambosznak, a fuvola és líra zenéjének az, hogy bár mindezek utánzások, ugyanakkor azonban különböznek médiumukban, tárgyukban, az utánzás módjában és formájában. Vannak köztük olyanok, amelyek a különböző dolgokat színnel és formával, olyanok, amelyek ezeket hanggal utánozzák, de ha mindezeket egybevesszük, akkor az utánzás módja a ritmus, a nyelv és a harmónia, vagy mindezek együtt (2447a). Így a fuvola és a líra esetében a harmóniát és a ritmust alkalmazzák, tánc esetében csak a ritmust harmónia nélkül. Az utánzás azonban a táncra is vonatkozik.

Van a művészetnek egy olyan csoportja, amely csak a nyelvvel utánoz, legyen bár próza vagy vers. Versben sokan írnak, még orvoslásról szóló könyveket is, de költészetnek mondható ez egyáltalán? Arisztotelész szerint, ha költészetről beszélünk nem a versmértéket, hanem az utánzást kell szem előtt tartanunk. Homérosznál és Empedoklésznél csak a versmérték azonos. Azok tartoznak a művészetek (*poiészisz*) körébe, amelyek a korábban felsorolt eszközöket (ritmus, hang, versmérték) mind alkalmazzák. Akár a *dithürambikus* és *nomikus* költészet, azaz a tragédia és a komédia. Az utánzás természetes ösztön, ahogy a ritmus, a versmérték és a harmónia élvezete is.

Mivel az utánzás (*mimészisz*) tárgya a cselevő ember, ezeknek az embereknek morál, erő, szabadság, szépség vagy egyéb vonatkozásban, vagy magasabban, vagy alacsonyabban kell állniuk, mint az átlagos embernek (a nézőnek). Ez nemcsak a költészetre, hanem a festészetre is vonatkozik. Homérosz például jobbnak, nagyobbnak ábrázolja az embereket, mint amilyenek, míg a parodisták alacsonyabbnak, butábbnak, rosszabbnak. A tragédia az embereket jobbnak, nagyobbnak ábrázolja, mint amilyenek, a komédia ezzel szemben alacsonyabbnak. A költészet két típusát különböztethetjük meg, s ez valószínűleg a költők jelleméről is mond valamit. A komolyabb szellemek nemesebb, erkölcsösebb tetteket utánoznak, a triviálisabb költők viszont inkább az alacsonyabb emberek tetteit.

Arisztotelész itt egy rövid műfajtörténetet is előad. Szerinte a komoly epikus költészetből fejlődött ki a tragédia, az alacsonyabb epikus költészetből a komédia.

Vegyétek figyelembe, hogy Arisztotelész csak olyan tragédiákról és komédiákról beszélhetett, amelyeket ismert. Amit a tragédiáról itt elmond (hogy kivételes, többnyire magasrendű embereket ábrázol), az a későbbi tragédiákra vonatkozóan is igaz marad, amit azonban a komédiáról mond, az nem. Mi több, hamarosan nem. Szemben Arisztophanésszal, akire Arisztotelész a komédia elemzésekor hagyatkozik, már a görög új komédiában (igaz, alig maradt fenn belőlük valami), s nyomában, a római vígjátékban (Plautus, Terentius) nem egyszer ábrázoltak többek között olyan embereket is, akik morálisan magasabban álltak az átlagnál. Shakespeare vígjátékai pedig perdöntők ebben a kérdésben.

Hadd térjünk vissza (Arisztotelész nyomán) a *mimészisz* kérdéséhez. Már a gyerek is szeret utánozni és örömét leli az utánzásban. Olyan tár-

gyak, melyek az életben fájdalmat, szomorúságot okoznak, mint egy halott vagy egy rút állat látása, ábrázolás esetében örömforrások lesznek. (Emlékeztek, ugye, hogy pont emiatt tiltotta ki Platón az erkölcsre veszélyes költészetet eszményi államából?) S az ember tanul is a *mimésziszből*, folytatja Arisztotelész, mivel olyasmiről hallhat, olyasmit láthat, amivel az életben sosem találkozott.

Arisztotelész a műfajok kialakulásának említését is fontosnak tartja, hogy mind a tragédia, mind a komédia kezdetben improvizációk voltak. Lassan alakultak ki, számos változáson mentek keresztül, míg el nem érték „természetes formájukat".

Amit itt elmond, azt mi már jól tudjuk, de ne felejtsük el, hogy főleg tőle tudjuk. A tragédiában Aiszkhülosz vezette be a második színészt, Szophoklész a harmadikat, a kórus szerepe fokozatosan csökkent, míg végül a drámai dialógusok foglalták el a tragédia központi helyét. Szemben a tragédiával, a komédiának, Arisztotelész szerint, nincs története. (Akkor még valóban nem volt!)

Most következik egy megállapítás, mely a modern korban oly sok vihart kavart. Arisztotelész ugyanis összehasonlítja az időben lassan hömpölygő epikát a drámával, s arra a következtetésre jut, hogy a tragédiának egyetlen egy nap alatt kell lejátszódnia, mi több egyetlen nap alatt esetleg napkeltétől napnyugtáig. Nagymértékben ez a határ meg nem haladható.

Gondoljátok el ennek a megjegyzésnek hatását! Még a német klasszikusok is félig-meddig barbárnak tekintették Shakespeare-t, mivel drámáinak cselekménye, azaz maga a fikció – ó, borzalom! – nem csak több nap, hanem esetleg még több év alatt is játszódott le. A nézőtéren persze nem, ott kevesebb idő alatt, mint az a bizonyos egy nappal, de a doktrína azért doktrína, hogy ilyen különbségeket ne vegyen figyelembe. Így találták ki Shakespeare kedvelői az új kifejezést „epikus dráma", mintha Shakespeare tragédiáinak bármi köze lett volna az epikához.

Lessing volt azt első, aki azzal állt elő, hogy Shakespeare közelebb áll Szophoklészhez, mint azok a drámaírók, akik szigorúan a hármas egységhez tartották magukat. Viszont talán éppen ezért, vagy ezért is, ugyanő oktalanul elmarasztalta a francia klasszikusokat, akik nagy drámaírók voltak, holott történetesen tartották magukat a hármas egység szabályához.

Ez a bizonyos „hármas egység"', amit egy időben szentségként tiszteltek, azért hármas, mert az idő egysége mellett a hely és a cselekmény egységét is tartalmazza. A dráma eszerint tehát akkor jó, igaz dráma, ha benne a cselekmény, az idő és a hely „sűrített". Arisztotelész mentségére legyen mondva (holott neki erre nincs szüksége), hogy a hely egységének követelése nem szerepel a *Poétika* ránk maradt fejezeteiben. Ami pedig a cselekmény egységét illeti, az valóban minden drámai költemény, legyen bár tragédia vagy komédia, elengedhetetlen, szükséges feltétele volt és maradt. Egy műfaj határai sokszorosan tágíthatók, de van egy pont, amelyet, ha meghaladunk, az már nem ugyanaz a műfaj (szubsztancia? alany?) lesz.

Lépjünk eggyel tovább.

A tragédia minden szereplőjének szükségképpen sajátos, egyszeri jellemnek, sajátos eszmék megtestesítőjének kell lennie. Mivel cselekmény utánzásáról van szó, valaminek történnie kell, s a történésnek a jellemből és a gondolatból kell következnie. Minden tragédiának – teszi hozzá filozófusunk – hat összetevője, tulajdonsága, alkotóeleme van: cselekmény, jellem, dikció, gondolat, látvány, dal. Ezek közül kettő a mimészisz médiuma, egy harmadik a mimészisz módját jelzi, három (cselekmény, jellem, gondolat) pedig az, amit utánzunk. (A görög tragédiát úgy adták elő, mint az operai recitativót, tehát éneklő hangsúllyal. A többi sajátság ma is jellemzi a színpadi előadásokat.)

Igen fontos szerepet játszanak az összeütközések, konfliktusok. Hiszen a tragédia nem emberek, hanem cselekedetek mimészisze, mivel az élet cselekedetekből áll, s célja (*télosz*) maga a cselekedet és nem valamely minőség. A jellem adja egy ember minőségét, de a cselekmény következtében lesz boldog vagy boldogtalan. A drámai cselekmény célja nem egyszerűen a jellemek bemutatása, mivel a jellem tetteiben jut kifejezésre. Tehát a konfliktusok és a sztori a dráma célja, azaz formája, lényege. Hiába adsz bölcs eszméket a szereplők szájába, nem fogsz olyan tragikus hatást elérni, mint egy dráma, amelyben költőileg megformált összeütközéseket és történéseket vonultat fel a szerző.

A szokásos, érzelmileg fűtött drámai epizódok, mint a helyzet hirtelen megfordulása (*peripeteia*) vagy a ráismerés jelenete, mind a szövevény, a cselekmény (*müthosz*) részei, (Egyetértetek ezzel? Vagy másban látjátok a dráma lényegét? Van-e szerintetek olyasmi, mint a műfajhatár?)

Tehát a cselekmény a tragédia alapelve, lényege (*arkhé*), lelke (*pszükhé*), míg a jellem a második helyet foglalja el. A harmadikat pedig a gondolat. A jellem fejezi ki az erkölcsi lényeget, a célt, hogy mi az, amit egy embernek vállalnia, s mi az, amit kerülnie kell. A beszédeknek ezt kell kifejezniük. A szép szövegmondás a negyedik tényező. (Arisztotelész idejében nem olvastak tragédiát.) A negyedik tényező a látványosság (a díszlet), de ennek Arisztotelész nem tulajdonít kitüntetett jelentőséget. Túl sok múlik a technikán (már akkor is).

A tragédia nem egyszerűen egy cselekmény utánzása, hanem egy befejezett cselekményé, azaz a tragédia egy „egész": van kezdete, közepe, befejezése. Maga a kezdet nem okozata valami másnak, de belőle a folytatás természetszerűen következik, a vég szükségszerű, s már semmi nem következik belőle.

A szépnek, akár természeti, akár művészeti szép, megfelelő méretűnek és arányosnak kell lennie. Sem a nagyon kicsi, sem a nagyon nagy nem lehet szép. Az utóbbi azért nem, mert a szem nem tudja egyszerre befogadni. (Ennek a gondolatnak az utóéletével találkozni fogunk a harmadik szemeszterben Kantnak a fenségesről való elmélkedése kapcsán.) Hasonlóképpen a tragédiában. Az sem túl rövid, sem túl hosszú nem lehet. Az utóbbi azért nem, mert nem tudunk rá a maga egészében visszaemlékezni. Olyan hosszú lehet a tragédia, hogy a cselekmény folyamán a valószínűség vagy szükségszerűség következtében az ember sorsa a balszerencséből a jószerencsébe vagy a jószerencséből a balszerencsébe forduljon át. (A görög tragédia, mint tudjuk, nem okvetlenül végződött halállal.)

S Arisztotelész itt, igen fontos és sokszor idézett gondolattal folytatja: A költőnek nem az a feladata, hogy elmondja, mi történt, hanem az, hogy elmondja, mi az, ami történhetett, ami lehetséges a valószínűség és szükségszerűség törvénye (*legein*) szerint. Ebben különbözik a költő a történésztől, nem pedig abban, hogy az egyik versben, a másik prózában ír. Az igazi különbség abban áll, hogy a történész azt írja meg, ami és ahogyan történt, míg a költő azt, ami és ahogyan történhetett volna. Így, teszi hozzá Arisztotelész, a költészet közelebb áll a filozófiához, magasabban a történetírásnál. A költészet az általános, míg a történetírás a különös, az egyszeri bemutatására vállalkozik. Ez éppen abból következik, amit már tu-

dunk: a költészet (ebben az összefüggésben a tragédia) a valószínűség és a szükségszerűség kategóriáiban beszél el, nem az „így volt valójában" kategóriáiban.

Kik a dráma főszereplői? A tragédiában általában mitológiai nevek, abból indulva ki, hogy ami lehetséges az egyúttal hihető is. Ha valami megtörtént, akkor biztos lehetséges volt, hiszen minden, ami valóságos – lehetséges, s ennek következtében hihető is. Igaz, vannak olyan tragédiák is, amelyekben a szereplők maguk fiktívek, s ezek a tragédiák nem kevésbé gyönyörködtetnek. Ezért nem kell magunkat okvetlenül az ismert legendákhoz tartanunk. Hiszen a tragédiaköltő cselekedeteket utánoz, s ezek lehetnek történelmi szereplők vagy kitalált szereplők cselekedetei is. Semmi okunk nincs rá, írja, hogy ne tartsunk megfelelő drámai anyagnak valamit, ami megtörtént.

Itt álljunk meg. A görög tragédia (a *Perzsák* kivételével), mint erről már szó volt, mitológiai történeteket „dramatizált". Hosszú ideig ez maradt minden tragédia modellje, Senecától egészen az Erzsébet-kori drámákig, s még gyakran utána is, így a francia klasszicizmusban. Akik a hármas egység szigorú betartásával akartak Arisztotelészhez hűek maradni, gyakran átugrották ezt a szövegrészt (vagy nem is olvasták a *Poétikát*). Nem a mitológiai alak a döntő, nem is a mitológiai történet, hanem a cselekmény, a „dráma". Arisztotelész utat nyit a történelmi tragédiának, bár követőkre nem talált. Talán ez is volt az oka annak, hogy a fiktív alakokat mozgató komédia az ókorban jóval érdekesebb átalakuláson ment át, mint a tragédia.

Arisztotelész számára, mint már eddig is látható volt, a tragédia hatásának és szerkezetének elemzése szorosan összetartozik. A tragikus epizódok félelmet vagy szánalmat váltanak ki, leginkább akkor, ha az eset meglepetésként ér, s a hatás még nagyobb, ha ezek egyben az ok és következmény funkcióját is betöltik. Egy cselekmény akkor egyszerű, ha nem következik be a sorsfordulat, s akkor bonyolult, ha ez bekövetkezik. A helyzet teljes megfordulására legjobb példa, mikor Oidipusz megtudja, hogy felesége az anyja s hogy saját apját ölte meg. A „ráismerés" esetében a tudatlanság tudásba „fordul". Azt utóbbi a legerősebb hatást akkor gyakorolja, ha a ráismerés kölcsönös, mint Iphigeneia és Oresztész esetében. Különleges szerepe van a tragédiában a szenvedés-jeleneteknek, mint halál, agónia, sebesülés. Ezek azok a csomópontok (sorsváltás, felismerés,

szenvedés), amelyek leginkább félelmet és szánalmat váltanak ki. Mindez elsősorban a komplex, bonyolult tragédiára jellemző.

Itt tér rá Arisztotelész mindmáig leghíresebb és legtöbbet vitatott gondolatainak kifejtésére.

A tragédia, mint ezt már tudjuk, olyan cselekedeteket utánoz, amelyek félelmet és szánalmat váltanak ki bennünk, de milyen legyen a drámai hős, akinek sorsa ránk ilyen hatással van? Nem lehet tökéletesen erényes vagy bölcs ember az, akinek jó sorsa balsorsra fordul, hiszen ez bennünk sem félelmet, sem szánalmat nem vált ki, hanem inkább sokkol. Nem lehet drámai hős a rossz ember sem, akinek balsorsa jó sorssá változik, mert ez cseppet sem felel meg erkölcsi érzékünknek. A jó sorsról balsorsra jutó gonosz viszont, bár erkölcsi érzékünknek megfelel, sem félelmet, sem szánalmat nem kelt bennünk. Az igazi tragikus hős, akinek sorsát félelemmel és együttérzéssel hallgatjuk, sem nem jó és bölcs, sem nem rossz. Ugyanakkor olyan ember, akit nem azért sújt a balsors, mert bűnös vagy alacsonyrendű a természete, hanem mert hibát követett el valamely gyengesége következtében. Nagy embernek kell kennie, hatalmasnak, gazdagnak, jó családból származónak. A sorsváltásnak nem a balsorsról a jó sorsra, hanem fordítva, a jó sorsról a balsorsra kell bekövetkeznie. (Gondoljátok át, hogyan értékesíti Arisztotelész a *Rétorikában* kifejtett érzelemelméletét a *Poétikában*.)

A tragédia átéléséből eredő gyönyör éppen a félelem és részvét utánzásából fakad, de mi kelt bennünk félelmet és szánalmat? Ha valaki ellenséget öl meg, az semmiképpen, de ha olyasvalakit öl meg, akit szeret, vagy közel áll hozzá, tévedésből, tudatlanságból, akkor nagyon is.

Mégis, miért tölt el bennünket a tragikus hősök szenvedésének, balsorsának látványa egyfajta örömmel? Miért tisztul meg a lelkünk és mitől? A félelmet és együttérzést kiváltó mimetikus cselekmény hatására saját félelmeinktől és önsajnálatunktól szabadulunk meg. Ez a *katharszisz*, a tragédia katartikus hatása. Miközben együttérzéssel és félelemmel tölt el a jobbra érdemes, kiváló, jelentős, de saját hibájukba belebukó hősök sorsa, mi megtisztítjuk saját lelkünket a félelem és az önsajnálat érzéseitől. Ez a katarzis. A tragédia katartikus hatása maga az öröm, amit a tragédia csomópontján, többnyire befejezésekor érzünk.

Igen sok vita folyt a katarzis értelmezése körül. Egyesek úgy értelmezték, hogy a katarzis magukra a tragikus hősökre vonatkozik, mások, hogy kizá-

rólag a tragédia bennünk keltett hatására. Az egyik koncepció szerint minden tragédia a tragikus hős katarzisával jut tetőpontjára, mikor maga a hős tisztul meg a félelemtől és az önsajnálattól, vállalva sorsát. (Ez különben a legtöbb modern tragédiában valóban így is van, elsősorban Shakespeare tragédiáinak esetében, teljesen függetlenül attól, hogy Arisztotelész így gondolta-e vagy sem.) Mások szerint Arisztotelész katarzis-elmélete válasz volt Platón tragédia-kritikájára. Emlékeztek arra, hogy Platón erkölcstelennek nevezte a tragikus hatást? Hogyan válthat ki egy tisztességes nézőben örömet a színpadi hős szenvedése? A katarzis-elmélet Platón érvelését ellentétére fordítja. Számos emberi hibának, még bűnnek is, lehet oka a félelem és az önsajnálat. Mikor a tragédia ezektől megtisztít, jobb emberek leszünk. Igaz, s ezt már én teszem hozzá, csak egy nap erejéig.

Talán itt érkeztünk el Arisztotelész poétikájának „csúcspontjához". Szerzőnk azonban folytatja, s ebből itt csak arról fogok beszélni, amit vagy a modern esztétika szempontjából, vagy általában filozófiai szempontból lényegesnek tartok.

Visszatér a ráismerés-jelenet fontosságára. Ugyanakkor megkülönbözteti a ráismerés művészi ábrázolásának fokozatait. Legprimitívebb, amikor valakit egy jel alapján ismerek fel, anyajegy, sebhely. (Hozzátenném, hogy ez a komédiában helyénvaló.) A második, magasabb forma, ha valaki felismerteti magát, vagy levélben, vagy szóban. (József felismerteti magát testvéreivel, ez saját példám.) A harmadik az emlékezet által történik (már láttam egyszer, már hallottam ezt a hangot!), s végül, gondolkodás, következtetés révén (arról ismerem meg, amit mond, nem arról, ahogy mondja stb.).

S mit mond a költőről magáról? Vagy a természet hatalmas ajándékának hordozója, vagy egy őrültség (*mania*) megszállottja. Az első esetben bele tud helyezkedni mindenki jellemébe, helyzetébe, szerepébe, míg a másik esetben „magán kívül" lesz.

A kórus, javasolja Arisztotelész, ne legyen öncélú betét, hanem a tragédia egyik szereplője. Ezt a gondolatot csak azért említem meg, mert Arisztotelész negatív példának éppen Agathónt említi, aki szerinte tragédiáiban közjátéknak használja fel a kórus énekét. Ugyanazt az Agathónt, akivel személyesen találkozunk Platón *Lakomá*jában, s akinek egyetlen tragédiája sem maradt ránk.

A könyv reánk maradt utolsó részében Arisztotelész sokat beszél az epikus kötészetről, és szívesen hasonlítja azt össze a tragédiával. Az irracionális (*alogon*) csodáknak az epikában inkább van helyük, minthogy nem láthatók. Azonban a tragikus dráma nem állhat irracionális jelenetekből. Vagy teljesen mellőzni kell ezeket, vagy a cselekményen kívül helyezni azokat (tehát csak beszélni róluk). Erre a külső szerepre kell korlátozni a *deus ex machinát* (isteni közbeavatkozás, amely „megoldja" a megoldhatatlan bonyodalmat) is.

A költőnek is előnyben kell részesítenie a lehetséges lehetetlenségeket a lehetetlen lehetetlenségekkel szemben. Ami az epikára vonatkozik, vonatkozik a festészetre is.

Milyen alapon kritizálható egy mű? Azért, mert lehetetlen, azaz irracionális, azért, mert erkölcsileg hazug, sértő, azért, mert önellentmondó (az ellentmondás elve a műre is vonatkozik), s végül azért, mert ellentmond a művészi korrektségnek.

A művészeteket Arisztotelész is sorba állítja, ahogyan utána minden hagyományos esztétikai írás. Nem kérdés, hogy a dráma nála felette áll az epikának, de az érve érdekes: az epika korábbi a drámánál, olyan, mint a fiatal az érett öregebbhez képest.

Arisztotelész kritikailag idézi azokat, akik az epikus művészet fölényére szavaznak. Úgy érvelnek, hogy az epikus költészet a kifinomult közönséget célozza meg, míg a dráma, a tragédia (minthogy az amfiteátrumban adják elő az egész város jelenlétében) egy nem választékos, gyakran durva közönség tetszését keresi. Arisztotelész szerint a kritika nem magát a drámai művészetet, hanem a rossz színész bohóckodását érinti. S pontosan ugyanezt mondhatná arra célozva, ahogy egy rossz színész Homérosz költeményét deklamálja. Így a kritika nem érinti a tragikus művészet lényegét.

A tragédia mindenben felette áll az epikának, a poézis funkcióját mindenben a legtökéletesebben gyakorolja. Itt megint, ahogy általában, visszaköszön a metafizika. A *dünamisz – energeia – entelekheia* itt is a kibontakozási sor. A tragédia foglalja el a tökéletesen megformált, a célját elért költészet, az *entelekheia* helyét. Már csak azért is, mert homogén, koncentrált, lezárt (*perasz*). Ezért is a legmagasabb rendű a tragédia kiváltotta gyönyör, tetszés, öröm.

Ennyi maradt ránk a műből, siratjuk az elveszett fejezeteket.

S ezzel majdnem el is búcsúzunk Arisztotelésztől. Ahogy már a kezdetben mondtam, sajnos, nem tudom bemutatni sem matematikai, sem geometriai, állattani, növénytani s egyéb empirikus spekulációit. Még a fizikáról (azaz a természetről) írott könyvét sem, annál kevésbé, mert számos fejtegetését más helyen (*Első filozófia*) már megemlítettem. Ezek az általam megbocsáthatatlanul elhanyagolt könyvek lettek azután a reneszánsz kortól kezdve a filozófia gúnyjának kiemelt tárgyai. A modern tudományok, előbb a modern matematika, geometria művelői látták Arisztotelészben legnagyobb ellenségüket, majd követték őket az élettudományok művelői is. Manapság, egyben s másban rehabilitálják Arisztotelészt. Nem mint természettudóst, ami a szó mai értelmében nem volt, hanem mint természetfilozófust.

Búcsúzóul kiemelném a *Fizika* című, a természetről írt könyvének egy gondolatát, már csak azért is, mert a *Lélek*ről szóló könyvben, az *Első filozófiá*ban és a *Poétiká*ban is szerepet játszik. Ez a gondolat az időre vonatkozik. A *Fizika* című könyvben Arisztotelész az időt mozgásként határozza meg, úgy, mint a mozgás attribútumát. Mindig volt idő, s mindig lesz, hiszen a mozgás valamely formája a mozdulatlan tiszta Forma által mozgatva mindig volt és mindig lesz. Tökéletes mozgás, azaz körmozgás (*perasz*).

Visszatérve a lélekre: a halhatatlan lélekrész (*núsz*) mozgat, de nem mozog, minden egyéb lélekrész mozgat és mozog (tehát időbeli, keletkezik, elpusztul. Visszatérve a *Poétiká*ra: a dráma cselekmény, a cselekmény pedig változás, mozgás és mozgatás, keletkezés és pusztulás, tehát időbeli. Tehát az idő egysége a cselekmény egységének egyenes következménye.

Végül is a körmozgás a politikában is a mozgás domináló formája marad, ha nem is a kormányformák kialakulásának, uralmának, majd pusztulásának szabálykövető platóni felfogásában. Az idő, mint jövő idő, a közvetlen jövő. A végtelenség, mint határtalanság (*apeiron*), mindig „rossz végtelenség" (hogy Hegel fogalmát alkalmazzam), nem kerek, nem gömb, nincs középpontja, egy betegítő gondolat.

S most már valóban búcsút kell vennünk Arisztotelésztől, bár még sokszor fogunk találkozni vele.



TIZENKETTEDIK ELŐADÁS

A szüzesség elvesztése után. 1. Szkeptikusok és epikureusok

KEDVES HALLGATÓIM!

A „szüzesség elvesztését" emeltem ki az előadás címében, s így köteles vagyok megmagyarázni, hogy miért.

Az athéni hármas (Szókratész, Platón, Arisztotelész) feltette az antik filozófia minden kérdését, újakra majd csak a középkorban s főleg az újkorban kerül sor. E kérdések, mint láttátok, mindig más-más összefüggésben jelentek meg, s így a válaszok is különböztek. Ám a triád filozófiai személyiségei nem voltak követők, nem képviseltek irányzatot, ők önmagukat képviselték.

Ez a helyzet változik meg Arisztotelész után. Létrejönnek az irányzatok, az iskolák, az „izmusok". Hosszú időn, évszázadokon keresztül, ezek az „izmusok", ezek a filozófiai iskolák fogják képviselni a filozófiát, illetve a „filozófiai kultúrát".

Filozófiai kultúra mindeddig nem létezett, de innentől kezdve s egyre inkább a „művelt" ember, azaz a jómódú és igényes polgárember életének elengedhetetlen tartozéka lesz. Főleg Athénben, Alexandriában és Rómában az effele művelt ember valamely filozófiai iskolával rokonszenvezett – írásaiban, vagy legalább levelezésében, hangot adott elkötelezettségének. A Római Köztársaság utolsó évszázadában, s a császárság első évszázadaiban, egy férfi, ha nem olvasott görögül, s nem volt tisztában egyes filozófiai auktorok munkáival, bunkónak számított. Sokak számára a filozófia „életbölcsességgé" vált, utat mutatott az életvitel,

a diéta, a szerelem, a barátság ügyeiben, azaz a boldogság elérésének nehéz feladatában.

Ifjúkorom Arisztotelész etikájáról írt könyvében a filozófiai életforma előtérbe kerülését a „cezarizmushoz" rendeltem, most is úgy hiszem, joggal. A demokratikus közélet elsilányulása, majd a császárság megerősödése idejében a honpolgárnak más viszonya volt a politikai közélethez, mint azt megelőzően. A politikában való részvétel értelme kétségessé vált, a polisz istenei mesebeszéddé lettek. Ez, persze, már Platónnál is így volt – remélem, emlékeztek, hogyan vallott erről a *hetedik levél*ben. Csakhogy Platón ezt a helyzetet nem tekintette véglegesnek. Ha annak tekintette volna, nem állt volna elő újabb és újabb javaslatokkal egy igazi, átpolitizált stabil közélet megteremtéséhez. Arisztotelész viszont, mint filozófus és „idegen", a politikai megfigyelő álláspontjára helyezkedett, habár a macedón udvarral és szövetségeseivel mindig barátságos és személyes kapcsolatot tartott.

Most azonban, időszámításunk előtt 300 körül járunk, a poliszforma teljesen kiüresedett, a halott isteneket semmi sem pótolja, s a polgárok közössége szétesik. Élni azért kell, s a szabad embereknek nincs is már más dolguk, minthogy éljenek, de hogyan éljenek? Persze, boldogan. Hogyan lehetnek boldogok? Az egyik szókratikus iskola azt tanácsolta, hogy élvezzenek minél többet, mert az élvezet az élet célja és a boldogság egyedüli forrása. Ez ellen a hedonista álláspont ellen hadakozik Platón a már ismert *Philébosz* című művében.

A hedonizmus valóban filozófiailag primitív, így finomításra szorul. Bonyolultabb filozófiai javaslatok fogják követni. Egyes iskolák megengedhetőnek tartják a politikai életben való részvételt, ha a férfi nem ettől teszi függővé boldogságát (mint a sztoikusok), mások eltanácsolják a szabad férfit bármely politikai jellegű elfoglaltságtól (mint az epikureusok). Bármennyi és bármilyen eltérés, gyakran lényegi eltérés, van az iskolák, irányzatok, „izmusok" között, a cél ugyanaz: az öröm és a lelki nyugalom. Lényegében minden hellenisztikus etika végső soron *eudaimonista*.

Az előbb szabad férfiakat emlegettem, mert ők voltak az „izmusok" tipikus hordozói, de egyes iskolákban nők is helyet kaptak, s rabszolgák (görög rabszolgák) is arathattak le filozófiai babérokat.

Az Arisztotelészt követő filozófiai iskolákat egy ideje „hellenisztikus" filozófiának nevezik. Mivel a hellenizmus korát Nagy Sándor halálától

Kleopátra haláláig „jegyzik", a megnevezés nem egészen pontos. Majd meglátjátok, miért nem.

Melyek voltak ebben az időben a főbb iskolák illetve „izmusok"?

Mindenekelőtt az egész antik világban fennmaradt a két „nagy" által alapított iskola: a platóni *Akadémia* és az Arisztotelész alapította „peripatetikus" iskola (*Lükeion*). Hol az egyik virágzott, hol a másik, hol egyik sem. Igen sok múlt azon, hogy ki volta az iskola feje. Hiszen, minthogy ezek valóban iskolák voltak, azaz tanítottak, az iskola feje volt a hangadó tanár. Mondjuk, mai kifejezéssel, ő volt az igazgató.

Ami az általam most röviden bemutatandó filozófiai korszakot (hellenizmus) illeti, a kor három neves iskolájának (*sztoicizmus*, *epikureizmus*, *szkepticizmus*) ismert képviselői Arisztotelész nevét is alig említik, filozófiájáról nem is beszélve. Akkor sem, mikor teljesen hasonló megoldásokkal állnak elő, mint például az idő értelmezésének esetében. Egymást állandóan bírálják, persze, már ahogy ez filozófusoktól elvárható. Platónt is, a platóni iskolát is, de Arisztotelész még a nagy ellenfelek listájáról is többnyire kimarad. Nem nagyon ismerték műveit, mivel a mestert az iskola vezetésében követő Theophrasztosz és a többi tanítvány az iskola számára különítette el, s így nem voltak általánosan hozzáférhetők. Mindezt csak fenntartással mondom, mivel az „izmusok" megalapítóinak alig maradt fenn idézhető monda, számtalan könyvük veszendőbe ment.

Arisztotelész iskolája azonban mégsem maradhat ki teljesen ebből a fejezetből. Ugyanis a hellenizmus kora után, 200 és 600 között, hirtelen felvirágzott az Arisztotelész-értelmezés. Arisztotelész majdnem minden művéről jelentek meg kommentárok. Itt fekszenek a könyvek az íróasztalomon, de elhatároztam, hogy megkíméllek Benneteket ettől az élvezettől. Csak azt említeném meg, hogy az Arisztotelész kommentátorok között korántsem pusztán a peripatetikus iskolához tartozók játszottak nagy szerepet. Részt kértek a kommentátorok munkájából az újplatonisták is.

Rájuk az utolsó előadásban fogok röviden kitérni. Nemcsak azért, mert már „belecsúsznak" a középkori filozófiába (mint Ágoston esetében), hanem mert közöttük két teljesen eredeti gondolkozóra bukkanunk, akik a tipikus hellenista filozófusokkal szemben elsősorban alapvető metafizikai kérdéseket faggatnak.

Még valamit elöljáróban. Bár nem tartoztak a vezető hellenisztikus irányzatok közé, a *cinikus*ok is említésre méltóak.

Diogenész Laertiosz műve a neves filozófusok életéről és munkáiról, amelyre régebben sokat hivatkoztam, de Platón és Arisztotelész bemutatása kapcsán úgyszólván „ejtettem", itt megint alapforrássá válik. Ahol a főszövegek rendelkezésünkre állnak, ott nincs szükségünk Diogenészre, hiszen el tudjuk olvasni magukat a műveket. Most megint egy olyan korhoz érkeztünk, ahol számtalan nagyhatású gondolkodó munkájából vagy semmi, vagy nagyon kevés maradt ránk. S ha az anekdotáktól el is tekintünk, akkor sem kerülhetjük meg ezt a halhatatlan krónikást, akiről számos esetben kiderül, hogy meglehetősen pontosan foglal össze filozófiai gondolatokat. Például, mikor össze tudjuk hasonlítani azokat más forrásokkal, mint Epikurosz esetében.

Mindezt azért bocsátottam előre, mert miközben Laertiosz Anthisztészt nevezi a cinizmus megalapítójának, e filozófus gondolatainak leírása egyáltalán nem vall cinikusságra. Persze, itt megint van egy bökkenő. A filozófus 10 könyvéből egy sem maradt ránk. (Vigyáznunk kell akkor, amikor Laertiosz „könyvek"-et említ. Ezek nem mai, de nem is az ókori értelemben vett könyvek voltak, hanem témaköröket jeleztek. Persze, ma is előfordul, hogy egy nevesebb filozófus előadását könyvben adják ki, mondjuk negyven oldalon.)

Diogenész (a szinópéi, nem tévesztendő össze más Diogenészekkel, különösen nem a mi Laertioszunkkal) azonban valóban a cinikusok atyja és koronázatlan királya volt. Egy személyben volt a polisz udvari bolondja, komédiás, a politikai kabaré egyik kitalálója és megtestesítője, hontalan, vándor, kegyelemkenyéren büszkén élő, hordóban lakó, minden szokásos törekvést, célt lenéző „kutya" – azaz szabad ember. Őrjöngő Szókratésznek is nevezték. Nem számított neki sem társadalmi, sem szellemi rang, mindenkit gúny tárgyává tett, méghozzá szellemesen, ha nem is mindig igazságosan.

Akiket kigúnyolt, az athéniak, szerették. Hosszú életet élt. Még találkozott Platónnal, s már találkozott Nagy Sándorral. Platón állítólag nem egyszer találóan ütötte le a cinikus által feldobott magas labdát. Hogy csak egy példát említsek Laertiosz anekdotái közül: amikor Platón az ideákról beszélt, Diogenész megjegyezte: hogy az asztalt és a poharat látja,

de az asztalságot és a pohárságot nem, mire Platón állítólag azt válaszolta volna, hogy „a pohár és az asztal látásához van szemed, de az asztalság és pohárság megértéséhez nincs eszed".

Ha kezetekbe kerül Diogenész Laertiosz könyve a filozófusok életéről és nézeteiről, olvassátok el a Diogenészről szóló beszámolót. Én ugyanis egy előadás keretében nem tudom ennek a szellemes, mélyen gondolkodó komédiásnak még a legjobb riposztjait sem elismételni. Kiválasztok egynéhányat: „Azt mondta, hogy az élethez vagy az értelmet, vagy a kötelet kell elkészíteni". Mikor Alexandrosz napozni látta, odaszólt neki: „Kérj tőlem, amit akarsz!" Mire Diogenész: „Beárnyékolsz". Mikor megkérdezték tőle, hogy melyik állat harap a leggonoszabbul, azt válaszolta: „a vadállatok között a besúgó, a szelídek között a talpnyaló". Amikor kérdőre vonták, hogy miért adnak a sántának meg a vaknak alamizsnát, de a filozófusnak nem, így felelt: „Mert azt el tudják képzelni, hogy megsántulnak vagy megvakulnak, de hogy filozófussá legyenek, azt semmiképpen".

Mindebből láthatjátok, hogy Diogenész nem alapíthatott iskolát. Laertiosz ugyan felsorol néhányat az állítólagos tanítványok közül s így megemlít egy Krátesz nevűt. Beszámolója azonban nem mutatja be Kráteszt cinikusnak. Az élet javai, a gazdagság megvetése ugyanis az összes hellenisztikus iskolának többé-kevésbé közös jellemzője volt. Ezért nem is csodálkozhatunk, hogy Krátesz legközelebbi tanítványa a hosszú életű sztoikus iskola, a „sztoicizmus" őse, Zénón volt. Krátesz figurájának külön érdekessége, hogy az ő oldalán jelent meg a kevés számon tartott női filozófusok egyike: Hipparkhia. A cinizmus örök, de a cinikus iskola nem volt az, ahogy nem is lehetett az. Több, a cinikusok által „bedobott" gondolat beépült a szkeptikus filozófiába.

Számot kell adnom Nektek arról is, hogy a hellenisztikus filozófia bemutatását miért a szkeptikusokkal kezdem. Ez nem tűnik logikusnak. A szkeptikusok állandóan hadakoznak a „dogmatikusok" ellen, s dogmatikusokon nem is elsősorban Platónt, hanem a sztoikusokat és epikureusokat értik. Valahol csak el kell kezdenem. Kezdhetném, persze, magával az epikureizmussal és a sztoicizmussal is. S erre több okom is lenne. Bár a szkeptikus filozófia egy időben született hellenisztikus testvéreivel, legrészletesebb, végső kidolgozásra már a mi időszámításunk második és harmadik évszázadában került sor, Sextus Empiricus személyében, tehát

akkor, amikorra Epikurosz iskolája már kihalt: így körülbelül egyidős az Arisztotelész-kommentátorokkal.

Mi az ellenérvem? A szkeptikusok filozófiai jelentősége. Először a szkeptikusok fogalmazták meg pontosan, hogy miben áll a metafizika, először ők különböztették meg a dogmatikus filozófiát a kritikai filozófiától. Ők találták ki az ismeretelméletet, ők vezették be a módszeres kételkedést. Nem mentegetődzöm tovább, inkább belevágok.

A szkepticizmus.

Kétféle szkepticizmusról szoktunk beszélni. Az úgynevezett *pürrhónizmus*ról, a radikális szkepszisről, amely Pürrhón nevéhez fűződik, s az *akadémiai szkepszis*ről, amely a platóni akadémiához kötődik. Mivel mindkettő „szkepticizmus", a későbbiekben a közös vonások lesznek a mérvadók.

Pürrhón életét megint a mi Diogenész Laertioszunk könyvéből ismerjük. Előbb festő volt, s később fordult a filozófiához. Elkísérte Nagy Sándort indiai hadjáratába, s ott megismerkedett az indiai gondolkodással. Akár hatott rá az indiai filozófia, mint Diogenész mondja, akár nem, a Pürrhón-féle *ataraxia* (szerintem) inkább rokon a *nirváná*val, mint az epikureus *ataraxiá*val. Ugyanis míg a „jó élet" csúcspontját mindkét iskola az *ataraxiá*ban leli fel, nem pontosan ugyanazt értik *ataraxián*. A szkeptikus *ataraxiá*hoz nem pusztán a félelmektől, a világi hiúságoktól való tartózkodás és a mértékletes gyönyörök élvezete vezet, hanem a biztos tudásról, az igazságról, a „dogmatizmustól" való megszabadulás is. Itt minden „terhet" eldobunk, hiszen minden csak szokás. Éppen ezért nem lehet semmit sem biztonsággal állítani.

Diogenész szerint, Pürrhón azt javasolja, ahelyett, hogy „a méz édes", inkább azt mondjuk, hogy „a méz édesnek tűnik". Az efféle gondolkodást gúnyolja ki Molière, aki az epikureizmus felé hajló Gassendi tanítványaként tette nevetség tárgyává a 17. századi szkeptikusokat.

Hadd kövessem röviden tovább Diogenész leírását, értelmezését.

Az érzékelés számtalan ok, illetve körülmény következtében megbízhatatlan (ez nem új), de a bizonytalanság a gondolkodásra is vonatkozik. Minden tételnek van egy ellenétele, s mindkettő egyformán bebizonyítható. Nos, önmagában véve még ez a tétel sem új. Csakhogy a szkeptikusok által dogmatikusnak nevezett filozófusok, mint láttuk, és még látni

fogjuk, (Platón, az epikureusok és a legtöbb sztoikus) megkülönböztették az empirikus transzcendentális szintet s a transzcendentális síkon végrehajtott érvelést tartották „igaznak". Éppen ezt az eljárást, illetve megoldást zárják ki a szkeptikusok Pürrhóntól kezdve. Nincs két sík, csak egy van. Minden bebizonyítható, ahogy mindennek az ellenkezője is. Ez annyit jelent, hogy a gondolkodás, érvelés, demonstráció éppen úgy megbízhatatlan, mint az érzékelés. Hadd idézzem Diogenészt (IX. 11.): „Felfüggesztenek minden bizonyítékot, megítélést, jelet, okot és mozgást, s azt is, hogy valami természeténél fogva jó vagy rossz."

Nincs evidencia, mert amit magától értetődőnek tekintenek egy bizonyításban, az maga is bizonyítékra szorul. S így folytathatjuk *ad infinitum* (a végtelenségig).

Tudjuk, persze, hogy egyfajta alap (*arkhé*) nélkül valóban nem lehet meggyőzően érvelni. Hogy nagyot ugorjak előre a filozófia történetében, Husserl fogja majd átvenni a szkeptikusok alapfogalmát, a vélemény, ítélet, igaz tudás felfüggesztését (*epokhé*), de ő, szemben a szkeptikusokkal, nem ezt tekinti a végső szónak. (A szkeptikusok azt mondanák, hogy végül ő is a dogmatizmusban landolt.)

Az ok fogalmáról Pürrhón hasonlóan nyilatkozik s gondolatmenetét a kései szkeptikusok is átveszik. Az ok egy retrospektív fogalom, a következményből következtetek, de az ok is egy következmény, s így haladhatok végeredmény nélkül, megint csak *ad infinitum*. Ezt nevezi majdan Hegel „rossz végtelenségnek".

A kései szkeptikus filozófus, a már említett Sextus Empiricus a szkepticizmusról írott és ránk maradt könyvében (2–3. század) még ezt a (Diogenésztől ránk maradt) gondolatmenetet is dogmatikusnak ítéli. Azt, hogy valami nincs, éppen úgy nem állíthatom, mint azt, hogy valami van. „Az ítélet felfüggesztése a gondolat folyamának a megállítása, melynek következtében semmit sem állítunk és semmit sem tagadunk." Csak ha minden ítéletet felfüggesztünk, juthatunk el az ataraxia, a tökéletes lelki béke állapotába. (Sectus Empiricus: *A szkepszisről* I. rész, 4. fejezet, *az én fordításom* angolból.) Persze, ha minden ítéletet felfüggesztünk, akkor azt az ítéletet is fel kell függesztenünk, hogy nem lehet valamiről sem azt állítani, hogy jó, sem azt, hogy rossz, mert ez is csak egy ítélet, méghozzá apodiktikus. S így *ad infinitum*.

Rögtön folytatom a szkepticizmus rövid ismertetést, de előbb két megjegyzést tennék. Az előbb radikálisnak neveztem Pürrhón szkepticizmusát, de most rajtam a sor, hogy felfüggesszem saját ítéletemet. Mint szkepticizmus, kétségtelenül radikális, mivel a lehetséges tudás számára semmiféle támpontot nem hagy. Radikális minden metafizika, transzcendencia elutasításában, s ennyiben a radikális szkeptikus. Sextus Empiricus az ókori Nietzschének is tekinthető. Az *ataraxia*, ez a tökéletes lelki nyugalom vajon tekinthető-e radikálisnak? Hiszen azzal jár, hogy a külső világot elfogadom olyannak, amilyen, azaz amilyennek látszik. Még azt sem mondhatom, hogy valami rossz, mert az is egy dogmatikus kijelentés.

Bármely morális parancs metafizikának minősül. Az ataraxiát élvező ember számára a világ közömbös. Nem mondhatja, szemben a „dogmatikusokkal", akik különben is túlzottan szenvedélyesek, hogy az, ami van, nem jó, hogy valami más lenne jó, nem igazságos, mert valami más lenne igazán igazságos. A szokás az szokás, az, ami van. Ha egyvalaki dogmatikusan kijelenti, hogy gyilkolni nem jó, vagy rabszolgasorban tartani honfitársainkat nem jó, azt feleljük, hogy csak úgy tűnik számunkra, hogy nem az.

Timón (Pürrhón tanítványa) azzal éltette mesterét, hogy megszabadított bennünket a dogmatizmus bilincseitől, most már bilincs nélkül, szabadon elmélkedünk. Erről jut eszembe már megint Nietzsche, aki egy helyen azt mondta (bölcsen), hogy könnyebb láncokban táncolni, de mi van akkor, ha nem akarunk táncolni (valamin gondolkozni)? Úgy tűnik, Pürrhón nem akart, úgy tűnik, hogy Sextus Empiricus sem akart.

Ezt Empiricus egy hasonlattal is érzékelteti. Apellész, a festő nagyon ambiciózus volt, s olyan pontosságra törekedett, hogy amikor lovat festett, a ló szájában felgyülemlett „habot" is odafestesse. Ez nem sikerül neki. Kétségbeesésében letörli spongyával a ló száját, s mit talált a ló szájában? Habot. Nos, a dogmatikus lelki nyugalmat akar elérni, miközben állandóan feltesz kérdéseket arról, hogy mi van és mi nincs, hogy mi valós és mi valótlan, hogy mi igaz és mi téves, s végül egy kérdésre sem kap végső választ, s egyre messzebb kerül a lelki nyugalomtól. Végül megjelenik a szkeptikus, spongyájával letörli mindezeket a kérdéseket, s így tökéletes nyugalomra lel. A kérdések, melyeket a szkeptikus letöröl, az úgynevezett *trópus*ok, azaz az eldönthetetlen, spekulatív problémák.

Empiricus az akadémiai szkepszist megkülönbözteti a pürrhóni szkepszistől. Tényleg egymástól eltérő gondolatmenetekről van szó, minthogy különböző hagyományokhoz kapcsolódnak, bár az a bizonyos „spongya", amivel a trópusokat letörlik, igen hasonló.

Azonnal megkérdezhetnétek, s teljes joggal, hogyan kerül a csizma az asztalra? Hogyan lehetnek Platón iskolájának tagjai, mi több, vezető tanárai szkeptikusok, amikor mesterük filozófiáját mint a dogmatizmus megtestesülését támadták? Gondolom, erre Ti is tudjátok a választ: úgy, hogy a korai Platónra hivatkoztak.

Hiszen nem más, mint Platón főhőse és szócsöve, Szókratész mondotta, hogy azért bölcs, mert tudja, hogy nem tud semmit, ő tett fel olyan kérdéseket, amelyekre a dialógus végén sem adott választ, ő mondta egyszer egy dialógus végén, hogy önmagával sem tud egyetérteni. Az ő ellenfelei a szofisták voltak, az övéké a sztoicizmus, a dogmatizmus melegágya.

Persze, mint jó akadémikusoknak arra is rá kellett térniük, hogy miben különböznek ők Platón ellenfeleitől, a szofistáktól. Az a látszat keletkezik, hogy semmiben, ha csak Prótagorasz egyetlen mondását (mindennek a mértéke az ember) vesszük figyelembe. Bár Prótagorasz híres relativista mondása nem szkeptikus. Hiszen Prótagorasz azt állítja, hogy azok a dolgok, amelyek megjelennek az ember számára, léteznek, amelyek nem jelennek meg, azok nem léteznek. Csupa dogmatikus állítás!

Cicero és Empiricus szerint az első neves akadémiai szkeptikus Arkeszilaosz volt, a legismertebb pedig Karneadész.

Utóbbi az időszámításunk előtti második évszázadban élt, s mint neve is mutatja, görög volt (az volt, neve ellenére, Empiricus is). Karneadész állítólag azon három görög filozófus közé tartozott, akiket követként küldtek Rómába. Azzal szórakoztatta ott a nagyközönséget, hogy egyik nap hatalmas szónoklatot tartott az igazságosság mellett, másnap pedig ugyanolyan hatalmas szónoklatot az igazságosság ellen. Ez, persze, nem nagy újság azoknak, akik a fiatal Platón dialógusain nőttek fel. Az újdonság itt valami más, az, amit már említettem Nektek. Karneadész nem tesz különbséget az empirikus és transzcendentális szféra között, így az egyik érv nem lehetett erősebb (igazabb) a másiknál. Persze, mindezt nem tudhatjuk teljes bizonyossággal, mivel Karneadésztől nem maradt ránk szöveg, de tanítványa, Kleitomakhosz szorgalmasan leírta, Cicero pedig

bőven idézte azokat, az Akadémiáról szóló értekezésében (*Academica – Akadémikus könyvek*). Erre, Empiricushoz hasonlóan, mi is támaszkodhatunk.

Karneadész szerint az érzéki benyomások megbízhatóak, pontosak, de ez nem jelenti azt, hogy meg is egyeznek a dolgokkal, mert a megbízhatóság nem azonos a magától értetődő igazsággal (azaz megbízható, hogy ha fehéret látunk, az fehér, de az nem, hogy az hó). Nem tudunk megbízhatóan különbséget tenni sem. Ez pedig a meghatározás non plus ultrája. Pl. ha istenek léteznek, a nimfák istenek-e? Nem, vagy igen? Vannak templomaik és szobraik. Karneadész (megint Cicero szerint) megtámadta a sztoicizmust a *fátum* (elkerülhetetlenség, szükségszerűség) tételezése miatt, s valamiféle szabad akaratot tételezett fel.

Az akadémiai szkepszisnek, legalábbis Empiricus szerint, nem ezek a legtermékenyebb és legbefolyásosabb gondolatai, hanem a valószínűség praktikus és pragmatikus fogalmának bevezetése. A cselekvés vagy akár az életforma nem tételezi fel, nem is kívánja meg a bizonyosságot, de megkívánja a valószínűséget. Karneadész szerint a legdöntőbb ellentmondás: a valószínű–valószínűtlen. Az ember mehet érzéki benyomása vagy tapasztalatai után, ha az semmit sem mond ellent ennek a valószínűségnek (Cicero: *Academica*, II, 99). A valószínűség legfőbb feltételei: a hihetőség és a benyomás tisztasága. Ugyanitt Cicero (Karneadészt alátámasztva) arra az esetre hivatkozik, hogy ha valaki kedvező szél, jó idő, sima tenger körülményei között egy megbízható hajóra száll, feltételezheti, hogy minden valószínűség szerint biztonságosan fog a másik partra érni.

A valószínűség fogalma a cselekedetekre általában is vonatkozik. Az a mondat, hogy semmi sem történik hatóok nélkül, nem jelenti azt, hogy semmilyen oka nincsen. Tehát, ha egy elménkben megjelenő dolognak nincs hatóoka, az még nem azt jelenti, hogy semmiféle oka sincs. Megtehetünk valamit, mert módunk (erőnk, hatalmunk) van azt megtenni. Ha Cato bemegy a szenátusba, annak lehet oka, de ez az ok nem a világmindenség okozati láncának része, a véletlen is ok (Cicero példája).

Karneadész szerint az emberek alkotják a törvényeket, s meg is változtathatják azokat. Nincs semmi a természettől fogva, s így nincs is természetjog. Az utóbbi Karneadésznek az a gondolata, mely valóban ellentmond minden korábbi (és a legtöbb későbbi) filozófiai feltételezésnek,

Platónnak, Arisztotelésznek, a sztoicizmusnak, epikureizmusnak, neoplatonizmusnak. A bökkenő azonban ebben a gondolatban, szkeptikus szemmel nézve, az a kijelentés, hogy nincs természettörvény vagy természetjog, szintén dogmatikus állítás a javából. (Nem azt mondja, hogy valószínűleg nincs.) Következetes szkepszis, ezt már én mondom, nincsen. Legfeljebb, ha hallgatunk.

A lehető legkövetkezetesebb szkeptikus azonban nem az akadémia soraiból kerül ki, az ugyan is a szkeptikus filozófia nagy történésze, Sextus Empiricus volt. A szkepticizmus minden változatáról is elsősorban az ő könyvéből értesülünk, de nem rejti véka alá, hogy ő, a maga részéről, inkább a pürrhóni, mint az akadémiai szkepszis híve. Számtalan fontos eredeti mondanivalója van (legalábbis nem tudjuk, mondta-e előtte valaki). Így *A logikusok ellen* írt művében azt a kérdést veti fel, hogy lehetséges-e minden esetben a fogalommeghatározás, s arra a következtetésre jut, hogy egyes univerzális „szavainkat" képtelenek vagyunk, és elvileg leszünk is, meghatározni. A könyv (az emberről szóló) második részében, Szókratész, általatok már jól ismert, megjegyzéséből kiindulva, mely szerint ő nem tudja, hogy vajon rendes ember-e vagy valamilyen Tüphónhoz hasonló szörny, arra a következtetésre jut, hogy „az ember" fogalmát nem lehet meghatározni. „Az ember képtelen önmagáról fogalmat alkotni", írja (második rész, *az én fordításom* angolból).

Ezt többek között Platón ironikus meghatározásával érzékelteti, mely szerint az ember tollnélküli kétlábú, a politika iránt érdeklődő állat. Ha nem is visszük el a meghatározást az abszurdumig, mégsem alkottunk fogalmat az emberről. Az ember politikai lény, mondta Arisztotelész, míg más helyen: „az ember eszes lény", tehát ezt vagy azt állítja az emberről, de ettől még nem alkotott fogalmat az emberről.

Hasonlóképpen nem alkothatunk fogalmat istenről (írja Empiricus a harmadik könyvben). Azt mondjuk, hogy isten mindennek az oka, de ez nem isten fogalma. Ezenfelül mindenki másként gondolja el istent. Nos, melyik az igaz? Mindegyik azt állítja, hogy az ő értelmezése (leírása, meghatározása) az igaz. Isten esetében tehát ugyanarra a következtetésre kell jutnunk, mint az ember esetében: ha fel is soroljuk attribútumait, tulajdonságait, attól még meg nem határoztuk. S itt még rosszabbul járunk, mint az ember esetében. Bár az ember nem alkothatja meg az ember fo-

galmát, az ember létezése maga, evidens (hiszen ember akarja megragadni saját fogalmát). Azonban isten létezése korántsem evidens, tehát be kell bizonyítani, méghozzá valamivel, ami a maga részéről magától értetődő, evidens, s ezt megint, s azt megint be kell bizonyítani, s így tovább, *ad infinitum*. Ebből következik, hogy isten fogalma meg nem alkotható, ahogy létezése sem igazolható. A jövő félévben majd találkozni fogtok e kérdéscsoport értelmezésével a középkori filozófiában, immár a zsidó-keresztény Isten vonatkozásában.

Ezek után természetes Empiricus számára, hogy nemcsak az ember vagy isten fogalma meghatározhatatlan, hanem minden, amit egzisztenciális végsőnek nevezhetünk, mint Idő, Lét, Igazság. Az is, amit Heidegger a 20. században léttörténetnek (*Seinsgeschichte*) nevezett, ebből a kérdéscsoportból fakad.

Milyen életforma, azaz magatartás következett a radikális szkepszisből? Egyrészt a már említett *ataraxia*, a szkeptikusok esetében egy nirvánához közeli állapot, melyet elérve abban leljük lelki nyugalmunkat, hogy mindennek a hiábavalóságát beláttuk. Ugyanakkor azonban, mivel sem cáfolni sem igazolni végsőképpen semmit sem tudunk, nyugodtan áldozzunk azoknak az isteneknek, akiknek áldozni szokás, s nyugodtan viselkedjünk úgy, mint szokás, ha éppen ez a kényelmes, s ha ez jár kevesebb izgalommal.

Annak ellenére, hogy következetes szkepszis nincs, és minden szkeptikus esetében módunk van gúnyosan bemutatni ennek következményeit, a szkepszis üdítő színt kevert az antik filozófiába. Jóval később, a 19. században Kierkegaard azt fogja mondani: „A filozófia kétkedéssel kezdődik". S valóban, az a filozófia, amely nem kétkedéssel kezdődik, nem filozófia. Az a kérdés, hol végződik.

A nagy metafizikai rendszerek módszeres kételkedéssel kezdődtek, mint Descartes filozófiája, és bizonyossággal végződtek. A metafizikán túli filozófiák kételkedéssel kezdődnek, s vagy valószínűségbe torkollnak, vagy különböző feltételezett (hipotetikus) bizonyosságok alternatíváit kínálják, vagy végül is – eldobva a platóni létrát – a végső dolgok megérthetetlenségét vallják.

Mivel, ismétlem, teljesen következetes szkepszis nem létezik, hiszen csak a kezdet kezdetén lehet mindenben kételkedni, mert ha a végén is

azt tesszük, akkor el se kezdjük. A dogmatizmust nem lehet teljesen elkerülni, de a szkepszis jó orvosság az ellen, hogy benne ne ragadjunk. Akkor sem kerüljük el a dogmatizmus maradványait, ha hisszük, hogy tesszük. Pürrhón, Karneadész, Empiricus nagy tanítómesterek, de senki sem tudja mindenben követni őket. Minthogy ők maguk sem tették.

Az epikureizmus.

A szkeptikusok nyelvén szólva, mind az epikureizmus, mind a sztoicizmus dogmatikus filozófiák. Azaz egyfajta kozmológián alapulnak. Néhány, egymással összefüggő tézist állítanak a kozmoszról. Ez a kozmosz-kép, illetve fogalom alapozza meg azt az életformát, amelyet kívánatosnak tartanak, azaz a kozmosz képe az általuk igenelt életforma, s ezen belül az etika igazolásának dogmatikus feltétele. Ez azonban korról korra, emberről emberre változik. Vannak olyan epikureusok, akiknél a kozmoszról alkotott kép csak egy trambulin, míg az életforma a döntő, s ezt még sokkal inkább el lehet mondani a sztoikusokról, mivel náluk a kozmológia és az életforma közötti kapcsolat lazább, mint az epikureusok esetében. S ezenkívül a sztoikus iskola etikája sosem tűnik el teljesen, a római köztársaságban és a császárkorban egyaránt vannak követői, mi több, beépül egyes keresztény gondolkodók életfelfogásába is. Ezzel szemben az epikureizmus már a császárság korában lassan kihal. Ezért, nem pedig nagyobb filozófiai érdekessége miatt, fogok a sztoicizmusról a következő előadásban hosszasabban beszélni. Elöljáróban még azt is hozzátenném, hogy az eklektikusokat, így például Cicerót, a sztoikusokkal együtt fogom röviden bemutatni.

Epikurosz filozófiáját alapjában két forrásból ismerjük. Az egyik régi barátunk, Diogenész Laertiosz. Művének utolsó, leghosszabb fejezete Epikuroszról és tanításáról szól. Szemmel látható, hogy szerzőnk, aki a filozófusok bemutatásakor általában objektivitásra törekszik, az epikureizmussal rokonszenvezik leginkább. Nemcsak ír róluk, hanem közli Epikurosz három levelét és „legfőbb nézeteit" is. Amit tudunk Epikuroszról, azt tőle tudjuk. Továbbá Lucretiustól, a költőtől, aki a római köztársaság utolsó századában Epikurosz filozófiáját versbe foglalta. Ezt a költeményt – *A természetről* (*De rerum natura*) – ajánlom Nektek olvasásra, mert versnek is kellemes és filozófiának érdekes.

Biztosan tudjuk ebből, hogy Lucretius korában Epikurosz ismert filozófus volt és számos követőre talált. Ugyanakkor tartalmilag Lucretius alig ad hozzá valamit ahhoz, amit Epikuroszról már, Diogenész Laertiosz nyomán, ismerünk. Ugyanezt elmondhatjuk a Herculaneumban talált elszenesedett, Epikurosz mondásait is tartalmazó, alig olvasható kéziratról is.

A keresztény, ahogy a zsidó és muszlim, világban is Epikurosz (akit nem olvastak), azaz inkább Epikurosz szelleme, volt a filozófiai főellenség. Ő volt az ateista, ő volt az istenkáromló materialista. Vele komolyan veendő filozófus nem vitatkozott. Igaz, híres tételét, mely szerint a világok közti űrben lakó istenek nem avatkoznak a világ sorsába, néhány megértőbb keresztény gondolkozó azzal mentegette, hogy a hamis, pogány istenekről van szó.

A reneszánszban fedezték fel újra, méghozzá a 15. században megtalált Lucretius-kézirat nyomán. A költemény a humanisták szélesülő körében forgott, számos másolata készült, egy közülük állítólag Machiavelli műve volt. Ettől kezdve, legalábbis, ami az életformát illeti, a sztoikus és epikureus filozófiák egyre inkább összeolvadnak. Főleg miután kozmológiájuk Galilei, majd Newton nyomán, még ha inspirálják is a moderneket, végül elavulttá vált.

Epikurosz, a tan megalapítója, mint Laertiosztól tudjuk, Számosz szigetén, az i. e. 4. század közepén született, és rövid keresés után egy Démokritoszt követő filozófus tanítványának szegődött. Az *atomizmus*hoz való kötődése bizonnyal innen származik. Egyes állítások szerint Athénban együtt szolgált Menandrosszal, a görög új komédia megteremtőjével. Kár, hogy erről a kapcsolatról bővebbet nem tudunk, bár még sokkal nagyobb kár, hogy Menandrosz komédiáinak szellemét is már csak római követői műveiből ismerhetjük. Hosszú kísérletezés és vándorlás után Epikurosz végül Athén és Pireusz között vásárolt házat egy hatalmas kerttel, s ettől kezdve itt fejtette ki filozófiáját és valósította meg életformáját. Ez volt a híres „Epikurosz kertje", melyet oly sokan rágalmaztak, s oly sokan dicsőítettek. Epikurosz kertje nyomán számtalan hasonló kert alakult, egészen az időszámításunk első századáig, ahol, a nyomok szerint a Vezúv kitörése pusztította el az általunk ismert utolsót, Herculaneumban.

Az epikureizmusra szórt rágalmakat Diogenész rendre visszautasítja és megcáfolja, s az igazság kétségtelenül az ő oldalán van. A „bujaság", „er-

kölcstelenség" vádja ért azóta is, minden, bármely világ előítéleteivel szembeszálló közösséget. Ezért ezekkel a rágalmakkal én nem foglalkozom.

Epikurosz kertje nem hasonlított a már begyökeredzett filozófiai iskolákhoz. Itt ugyanis nem tanítottak, nem voltak előadások, kurzusok. Barátok éltek együtt egy többé-kevésbé szoros közösségben, és a nap egy részében filozófiáról beszélgettek. S persze írtak is. Különösen Epikurosz, akinek Diogenész számtalan könyvét emlegeti. Ezek közül egy sem maradt ránk, csak azok a levelek, melyeket Diogenész életrajzi könyvében közölt.

Az epikureusok különböztek a sztoikus és szkeptikus iskolákhoz tartozóktól is, amennyiben nem kötöttek kompromisszumot a „világgal", elutasították a politikában és a társadalmi életben való részvételt. Egyfajta szektaként működtek. Sokat elmélkedtek erkölcsről, de politikáról, mint várható, egyáltalán nem. Három filozófiai „téma" jellemezte az iskolát: logika (elsősorban ismeretelmélet), természetfilozófia, azaz kozmológia, s végül etika.

Nem az iskola ismeretelméleti gondolatai a legsajátosabbak, hiszen a platóni ideák „létezését", mint láttuk, nem csak ők, de a szkeptikusok is elutasították. Az érzéki megismerés náluk is elsődleges. Minden érzéki benyomás egy küldő dologból ered. Másként nem tehetünk különbséget közöttük, mint tisztaságuk, élességük szerint. Itt azonban, egy igen érdekes és újszerű gondolatra bukkanunk, az úgynevezett „előzetes ítéletek", *prolepszisz* elméletére. „Az előzetes ismeret" – szerintük – „egy fogalom vagy helyes nézet, vagy vélekedés, vagy általános észlelés, mely az észben lakozik, s így visszaemlékezés arra, ami gyakran megismétlődött, mint például: »ez itt ember«". (Rokay Zoltán fordítása, mint minden Diogenész Laertiosz fordítás.) Az efféle előzetes nézeteket az érzékelésnek igazolnia kell. Epikurosz a szavak ellenőrzésére is figyelmet fordított: látnunk, azaz érzékelnünk (tapasztalnunk), kell a szónak megfelelő képzetet.

Nos, mindezek a gondolatok egy irányba mutatnak, a metafizika elutasítása felé. A transzcendentálist, a tapasztalaton túlit, nem tekinthetem létezőnek. Annál furcsább tehát, hogy, szemben a szkeptikusokkal, Epikurosz saját etikáját, ahogy egész életfelfogását és életmódját is, metafizikailag alapozza meg. Ezt nevezték a szkeptikusok dogmatizmusnak. De éppen ez a „dogma" vált a legfontosabbá Epikurosz egész tanításában, ennek köszönhette rajongóit, ahogy ellenségeit is. (Egyesek az újkorban

úgy próbálták ezt a szkeptikus ismeretelmélet és a dogmatikus kozmológia közti ellenétet áthidalni, hogy szerintük Epikurosz feltételezett valamiféle intellektuális intuíciót, de ezt nem lehet ismert írásaiban fellelni. Persze, a filozófiában létezik olyasmi, mint termékeny következetlenség.)

Epikurosz atomelméletéről van persze szó.

Epikurosz *természetről* írott könyvének (amely elvesztett, de Laertiosz állítja és a közölt levelek is számot adnak róla) alapgondolata, alapállítása a következő: „a világ végtelen oszthatatlan részből áll, melyek egy végtelen űrben mozognak". Azt, hogy testek léteznek, persze, a tapasztalat is igazolja. Az, hogy űr van, az nem tapasztalható, de hol mozognának a testek másutt, mint az űrben? Mert persze mozognak.

Tehát – s ez már kétségtelenül kívül esik minden tapasztalaton (bár, mint az újkorban kiderült, nem minden lehetséges tapasztalaton) – maguk a testek oszthatatlan testekből, atomokból állnak. Ezek változatlanok, áthatolhatatlanok és megsemmisíthetetlenek. Az atomok tehát az őselvek, az *arkhai*. Végtelen módon kombinálódhatnak és/vagy végtelenül különböző dolgokban vegyülhetnek.

A testekben határtalan sok atom van. Nincs közöttük „felső" vagy „alsó". Ezzel összeomlik a metafizikák alulról felfelé való építkezése. A metafizika azonban itt is térbeli marad. Az atomok a végtelen űrben mozognak. A kozmosz határtalan. Határtalan sok világ van. (Azt, hogy sok világ van, már több filozófus állította, de hogy határtalanul sok, az tudtunkkal, Epikurosz találmánya. Epikurosz végtelen világokról kifejtett gondolata majd a reneszánszban talál követőkre.)

Most jön az adu ász! A lélek is atomokból áll, egészen finomakból, de csak azokból. Ezért a test elveszti érzékelő képességét (s az érzelmeket), amikor a lélek-atomok elválnak tőle. Többek között ezért is értelmetlen a halálfélelem, mert abszurd félni egy állapotból, melyben nem érzékelünk semmit. A túlvilágról szóló mesék értelmetlen mesék, csak arra jók, hogy félelmet keltsenek az élő emberben. Nincs túlvilági büntetés, nincs Hadész, nincs pokol.

A semmiből nem lesz semmi. A dolgok, beleértve a lelket, valamiből, azaz atomokból állnak össze, s valamivé, azaz megint atomokká válnak. Nincs őseredet, sem a platóni *demiurgosz*, sem Arisztotelész első mozgatója. Nincs Isten.

Ám kisbetűvel írt istenek léteznek, ők is atomokból állnak össze, az űrben helyezkednek el. S mint tudjuk, nem avatkoznak bele a világ, az emberek sorsába.

Így hát Epikurosz, Arisztotelészhez hasonlóan, megint csak saját képmására teremtette meg isteneit. (Hogy volt-e ebben irónia, nem tudható.) Ahogy Arisztotelész istene önmagát gondolja, úgy Epikurosz istenei örömben élnek, és nem avatkoznak a világ (a politika?) ügyeibe. Az Olümposz egyfajta kert, Epikurosz kertjének költői másolata.

Míg Démokritosznál az atomokat a szükségszerűség lánca kapcsolja össze, ezt Epikurosz másként gondolja. A szükségszerűség nem feltétlen, helye van a véletlennek és az elhatározásnak (szabad választásnak), azaz a szabadságnak is. Bár az atomok elhajlásának (*declinatio*) híres elméletét, mely szerint azért jöhet létre a világban mindig valami új (vagy bármi?), mert az atomok időnként eltérnek pályájuktól, tehát véletlenek következtében, csak Lucretiustól ismerjük, bizonyára Epikurosz gondolata volt. Hadd idézzem – nem ok nélkül – a *Nézetei* 16. pontját (Diogenészünktől): „A véletlen (sors) csak csekély mértékben befolyásolja az embert abban, ami a legnagyobb és a legfontosabb, az értelem fogja vezetni és vezeti életének egész idején". Indokom az, hogy Machiavelli e mondatot idézőjel nélkül, pontosan idézi.

Epikurosz kertjében, s az ennek mintájára megszépülő epikureus kertekben, barátok éltek együtt. Nem csoda, hogy Epikurosz minden emberi kapcsolat közül a barátságot értékelte legtöbbre.

A kölcsönös barátság (a barátság, szemben a szeretettel és a szerelemmel, csak kölcsönös lehet) a görögöknél általában a barátok erkölcsének és erkölcsi felfogásának azonosságán alapul. Így volt ez Epikurosznál is. A közös erkölcs azonban itt, a platónival szemben, szabadon választott volt. A Kert nem volt állam vagy város, hanem szabad emberek önkéntes közössége. A Kert baráti közösségéhez való tartozás, Arisztotelésszel szemben, nem is volt szabad férfiak előjoga. Így például a Kertbe nők és rabszolgák is egyenrangú félként léphettek be, de az életformát, az etikát, a gondolkodást vállalni kellett.

Mindenki osztotta az *ataraxiá*ra, a lelki nyugalomra való lankadatlan törekvést. Azaz ebben a kertben mindenki kiküszöbölte erős érzéseit, indulatait, ámde, mint erre már utaltam, szemben a szkeptikusokkal,

az epikureusok nem száműzték a világról való gondolatokat. Mi több, a kozmoszról való gondolkodás, az atomizmus elmélete, a nyugalmas életformára való felkészítésben alapvető szerepet játszott.

A Kertben szerepet kellett játszania a négy alapvető görög erénynek is, mint bölcsesség, bátorság, mértékletesség, igazságosság.

Ugye, emlékeztek Arisztotelész elméletére? Mindezek az erények bizonyos érzésekre, *affektusok*ra vonatkoznak. Ezeknek az affektusoknak a „közepét" eltalálni, ez teszi az embert erényessé. Epikurosz másként gondolkozott. Szerinte magukat az érzéseket, indulatokat (melyekre az erények vonatkoznak) kell az ember lelkéből kitörölni úgy, hogy végső soron már ne is legyen erényekre szükség.

Amiért aztán Diogenész, Epikurosz nyomán, a kert barátait bölcseknek nevezi. A bölcs sem nem nősül, sem gyermeket nem nemz, sem nem politizál, sem nem alkoholizál, nem lesz zsarnok, de cinikus sem, nem lesz gazdag, sem koldus, öngyilkos sem, egyetlen barátját sem fogja elhagyni „jó hírnevé"-vel csak annyit fog törődni, hogy ne vessék meg. A művészetekben és a szemlélődésben öröme fog telni. Tanítványai lesznek, iskolát alapít – sorolja fel a Kert bölcseinek praktikus életbölcsességét Diogenész Laertiosz.

Amit az epikureusok elsőnek száműztek lelkükből, az a félelem volt. A legnagyobb félelem a halálfélelem. A halál, mondja Epikurosz, nem tartozik ránk. Amíg vagyunk nincs halál, amikor a halál van, mi nem vagyunk, tehát a halál nem tartozik ránk. (Mint jóval később Spinoza fogja mondani: a bölcs az életre gondol, nem a halálra.) Mástól, legalábbis Epikurosz követői szerint, nincs félnivalója annak, aki a szokásos javak iránt közömbös, s így el sem veszítheti azokat. A Kert lakója sem nem vonul hadba, sem nem politizál, nem vesz részt közügyekben, nem hisz istenekben, akik büntethetik. Minek is neki bátorság? Nincs rá szüksége!

Nos, mi van a mértékletességgel?

Vágyainkat, szükségleteinket persze, ki kell elégítenünk, ha boldogok akarunk lenni s nyugodt életet élni.

Epikurosz megkülönbözteti a különböző vágyakat (szükségleteket) egymástól. (Diogenész: *Nézetek*, 29.) Egyesek természetesek és szükségszerűek, mások természetesek, de nem szükségszerűek, végül vannak olyanok, amelyek sem nem szükségszerűek, sem nem természetesek,

mivel „vélekedések" szülöttei. (Ez a szöveg azóta is divatos, mind a mai napig). Természetes és szükségszerű, persze, az, ami az önfenntartáshoz szükséges, pl. a víz, de nem szükségszerű mindaz a finom étel, amelyek fogyasztása nélkül fennmaradunk, végül vélekedésből fakad (Diogenész szerint) a szoborállítás vagy a koszorúzás (a nagy érdemeket szerzett emberek megkoszorúzásáról van szó) szükséglete.

A vágyak megkülönböztetése után Epikurosz megkülönbözteti az élvezeteket is. Vannak *kinetikus* és *statikus* élvezetek. Az utóbbi egyfajta fájdalomtól való megszabaduláshoz, az előbbi valamiféle cél eléréséhez kötődik. (Foucault a vágyak és az élvezet megkülönböztetésekor a régiekre hivatkozik.)

Megint valami hasonlóval találkozunk, mint a bátorság esetében. A bölcsnek nincs szüksége a mértékletesség erényére, mert úgysem kíván meg olyasmit, amit a „vélekedés" tesz csupán kívánatossá. Nem törődik a vélekedéssel.

S az igazságosság? Nincs önmagában véve, csak valamihez viszonyítva. Az emberek megegyezése arról, hogy nem fognak egymásnak kárt okozni. Ami egy közösség számára, s általában mindenkinek, hasznos, az igazságos. Ha valamilyen törvény nem hasznos a közösség számára, akkor maga a törvény nem igazságos. Ha valami megszűnik a közösség számára hasznos lenni, akkor megszűnik igazságosnak lenni.

Ha hallgatunk (ahogy én hajlamos lennék) Diogenészre, akkor Epikurosz valóban úgy élt, ahogy tanított. Bölcs, bátor, mértékletes és igazságos volt, holott ezekre az erényekre nem volt szüksége.

Erényre nincs szükségünk, tanítja. Mikor nincs? Kinek nincs?

Annak, aki az epikureus közösség tagja, aki már elfogadta a közösség életformáját, életeszméjét. Annak, aki nem fél a haláltól, az elszegényedéstől, a hivatalvesztéstől, betegségtől, magánytól, annak, aki akkor a legboldogabb, mikor a legnyugodtabb, mikor pusztán szemlélődik, elmélkedik, gondolkozik, annak, akinek van miből élnie, de nincs mit veszítenie.

S a többiek? Azok csak legyenek igazságtalanok, ha ezt titokban tehetik, amit mindig remélnek, de hiú a remény, mert sokáig semmi sem marad titokban, leleplezik őket, s ezért már a kezdet kezdetén azonnal félnek a leleplezéstől, tehát nem éri meg nekik az igazságtalanság.

Ebben a gondolatmenetben Epikurosz igen közel kerül a kései szofistákhoz. Akaratlanul is bemutatja azt a világot, amely ellen a Kert hadakozik. Nem azt akarja megreformálni, hanem egy ellenvilágot hoz létre. A világot olyannak hagyja, amilyen. Jobb oda nem tartozni. Hegel majd ezen háborodik fel.

Ugye megértitek Epikurosz tanításának vonzóerejét az ókorban, ahogy a reneszánszban is? Epikurosz tanaival fügét lehetett mutatni mindazoknak a tilalmaknak, amelyek egy korszak puszta „vélekedéséhez" kötődtek, rehabilitálta vágyainkat, melyek kielégítése másoknak kárt nem okoz, az egyén választási szabadsága mellett tette le az obulusát. Elutasította mind a fátumot, mind a gondviselést.

Az én kedvenc Epikurosz-mondásom: „Szükségszerűségben élni szerencsétlenség, de nem szükségszerűség szükségszerűségben élni."

Mindez azonban nem változtat azon, hogy az epikureus filozófia kozmológiája is metafizikus, dogmatikus, s hogy ebben is jobb, ha kételkedünk. S azon sem, hogy filozófiája az „izmusokhoz" tartozik, s azok, akiket joggal vagy jogtalanul megtámadott, mélyebbre ástak nála. Az „izmusok" sorsa már ilyen. Nagy, újító filozófiák kevesen vannak. S a köztük levő, néha évszázados, űrt az izmusok töltik ki. Az epikureizmus egyike a legremekebb izmusoknak.

Az úgynevezett hellenisztikus filozófia sajátos helyet foglal el az „izmusok" világában, s ez mind az epikureizmusra, mind a sztoára vonatkozik.

Mikor kivész a régi istenekben való hit és újak nem veszik át tőlük a stafétabotot, olyan világokban, amelyben a szabályok csak arra valók, hogy titokban áthágják őket, ahol a szokások érvényességüket vesztik, s már senki sem tud jó és rossz közt különbséget tenni, egy ilyen világban az „izmusok", úgymond, a valláspótlék szerepét is átveszik. Ez történt a sztoicizmus, de különösen az epikureizmus esetében.

Az „izmusok" közösséget teremtettek egy szétbomló világban és fenntartották, mi több, gazdagították, a „jó élet" modelljét. Az epikureus modell még áthágta a társadalmi korlátokat is, mivel az epikureus közösségbe volt rabszolgák és asszonyok is helyet kaphattak. A „jó élet" szűk kapuja mindenki előtt nyitva állt. Egy rövid ideig.



TIZENHARMADIK ELŐADÁS

A szüzesség elvesztése után. 2. A sztoikusok

KEDVES HALLGATÓIM!

A sztoikus iskola hosszú ideig befolyásolta a filozófiai gondolkodást, s recepciója (néhány gondolatának elsajátítása) messze túlmutatott a szoros értelemben vett sztoikusok körén. A régi Rómában többek között politikusok (mint Cato vagy Brutus), költők (mint Horatius) éltek sztoikus módon, illetve foglalták beszédbe vagy versbe a sztoicizmusból eredő gondolatokat. Az iskola formálisan a 6. században, Justinianus császár idejében szűnt meg létezni, de hatása, hol föld alatt, hol föld felett, tovább gyűrűzött a reneszánszon keresztül egészen a modern időkig. Gondolom, jól ismeritek a Hamletet és tudjátok, hogy Hamlet hűséges barátja, Horatio sztoikus volt.

A hellén és római „kulturált réteg" egy jelentős része rokonszenvezett a sztoikus gondolatokkal vagy/és életformával. Kulturált volt az a „közel-keleti" vagy római, aki görögül olvasott, s valamennyire ismert egy-egy görög auktort, filozófust, történetírót vagy költőt. A kereszténység megjelenése előtt a sztoicizmus egyfajta úri valláspótlék szerepét is játszotta. Egyfajta etikai határt szabott a közélet emberei számára, bár ez a határ meglehetősen elasztikusnak bizonyult.

A sztoikusoktól „hitük" keveset követelt. A sztoikus, szemben az epikureusokkal, nősülhetett, alapíthatott családot, részt vehetett a politikában, mi több lehetett konzul vagy császár, a türannosz tanácsadója, de esetleg rabszolga is. Mindenesetre tartózkodnia kellett a nagy lakomáktól

és a nagy ivászatoktól, már egészsége megőrzése céljából is. Törekedhetett nagy vagyonra, kitüntetett állásra, de lelkében szabadnak kellett maradnia, azaz nem lehetett számára igen fontos az, amire különben törekedett. Sztoicizmusának próbája mindennek az elvesztése volt. Ezt közömbösen, nagy lelki nyugalommal kellett elviselnie, hiszen azon dolgok közül, melyekre törekedett lényegében semmi sem volt fontos.

A sztoikus életforma közös vonása, hogy hívei számára a „külső" életnek nem volt jelentősége, az nem volt lényeges. Szemben az epikureusokkal, akik számára a szabad élet „külső" formában is kifejeződött, hiszen egy baráti társaságban, a Kertben *„procul negotiis"*, azaz a közélettől távol maradva éltek. A sztoikusok a belső (lelki) szabadság (Hegel szerint a „szubjektív szabadság") megőrzését tartották a legfontosabbnak. Közömbösnek kellett maradniuk a halállal szemben is. Aki azt vallja, mint az epikureusok, hogy nem szükségszerűség szükségszerűségben élni, az a szabadságot egyenlő barátok társaságában vélheti megtalálni. Aki viszont azt vallja, mint a sztoikusok többsége, hogy szükségszerűség szükségszerűségben élni, hiszen ez a természet rendje s az emberi világ is a természethez tartozik, az szabadságát csak önmagában, lelkében lelheti meg, minden külső kényszer egyszerű semmibevevésében, szubjektíven.

Ugyanakkor azonban sztoikusa válogatja. A különböző sztoikusok másként élték meg sztoicizmusukat. Közöttük is volt nem egy, aki a közügyektől távol tartotta magát és aszketikus életet élt.

A nagy filozófusok esetében a filozófia fontosabb az „életútnál". Nem igazán tudjuk, hogy Arisztotelész számára személyesen mi volt fontos, és mi nem, de ez nem is igazán érdekel. Az egyes „izmusok" esetében azonban az életút, a személyiségek életútja fontos és érdekes. Ez az ókorban különösen a sztoicizmus esetére áll. Egyrészt, mert az iskola sokáig állt fenn, s hívei, még ha csak az ókorra szorítkozunk is, több mint egy fél évezreden keresztül a legkülönbözőbb vidékekről származó görögök, a hellén birodalmak különböző politikai környezetében élők és rómaiak voltak.

Ezért ne csodálkozzatok azon, hogy maga a sztoikus filozófia is eklektikus volt, hogy a szkepticizmussal vagy epikureizmussal való „fertőzésről" ne is beszéljek.

Bár a filozófia három „részből" állt, mint logika, természetfilozófia (fizika) és etika, ezek tartalma korántsem volt mindenkinél azonos. Még

a régi (első) *sztoá*nál sem, hogy a középső és az új sztoicizmusról ne is beszéljek. Véleményem szerint (melyet a filozófiatörténészek többsége nem oszt), ha pusztán filozófiai szempontból nézem, akkor mind a szkeptikusok, mind az epikureusok érdekesebbek, újítóbbak, mélyebbek voltak a sztoikusoknál, de ami a személyiséget illeti, abból a szempontból nem.

Így a sztoicizmus bemutatásánál két út között választhattam. Vagy elemzem, amúgy általában, e filozófia állandó vagy többször változó „tanításait", vagy a főszereplők nyomán haladok. Mivel az előbbi megközelítés unalmas lenne, már csak azért is, mert vagy ötven nevet kellene folyton, különböző kontextusokban, megemlítenem, az utóbbi megközelítést választottam. Legfeljebb nem lesztek a sztoicizmus szakértői, viszont valamiféle képet tudtok kialakítani a tanítás jelentőségéről egyes követői életében.

S így elöljáróban csak megismétlem, hogy a sztoikus iskolák a filozófiát három részre bontották, mint logika, természetfilozófia, etika. A logika tartalmazta az ismeretelméletet, nyelvelméletet, a dialektikát és a retorikát, a természetfilozófia tudományos megfigyeléseket, a kozmosz elméletét s a végsőről, az istenekről való tudást, a metafizikát. Az etika pedig a jó életre vonatkozó elméleteket és tanácsokat, beleértve sok mindent, a barátságtól kezdve, a balsorsban tanúsított közömbösségen keresztül egészen a testedzésig és a diétáig.

Az etika esetében könnyű dolgunk lesz, mert jelent meg magyarul egy jó kötet a sztoikus etikából, Steiger Kornél válogatásában és utószavával, mely mind a régi, mind a középső, mind az új sztoikusok egy-egy fontos írását tartalmazza. Ajánlom, hogy olvassátok el belőle Seneca, Marcus Aurelius és Epiktétosz etikai töredékeit.

A sztoicizmus első korszakáról való ismereteink forrása megint csak régi ismerősünk, Diogenész Laertiosz. Itt azonnal be kell látnom, hogy döntésem a sztoikus „individuumok" bemutatása mellett, egyelőre nem jár sikerrel. Diogenész ugyanis már a Zénónról szóló fejezetben is együtt mutatja be Zénón és számos híve, tanítványa, elméletét, hogy végül kapkodjuk a fejünket, mit és ki mondott, illetve írt. Arisztónról például azt olvassuk, hogy ő vezette be a sztoicizmusba az *apátia*, a közömbösség fogalmát, ami a későbbi sztoicizmus szótárában éppen olyan alapvetővé vált, mint az epikureusokéban vagy a szkeptikusokéban az *ataraxia*.

A kitioni Zénón (nem tévesztendő össze az eleai Zénónnal, az apóriák filozófusával) tudjuk meg Laertiosztól, Cipruson született s a filozófia keresése nyomán jutott el Athénba. Itt találta meg a cinikus Kratészt mint tanítót, akit addig követett, míg saját iskoláját meg nem alapította – Athén ekkor, s még egy ideig, a filozófiában „jeleskedők" Rómája maradt, míg szelleme Rómába át nem költözött.

Zénón az athéni tarka csarnokban (*sztoa poikilé*) adott elő, innen kapta iskolája a sztoikus nevet. Az athéniak állítólag szerették, szobrot állítottak neki. Állítólag a (hellén) Antigonosz királlyal baráti levelezést folytatott. Megint csak állítólag (egyesek szerint) 98 éves korában halt meg, mivel megbotlott egy kőben s utána felakasztotta magát. (A régiek számára amúgy is igen fontos, jellemző volt, hogy egy filozófus hogy hal meg. Különösen a sztoikusok esetében volt ez így. Halálukban kissé színpadiasan kellett viselkedniük, hogy hírük fennmaradjon. Szókratész halála volt szemükben a jó halál modellje, de feljegyeztek modellellenes jó halált is. Így állítólag Khrüszipposz nevetőrohamban halt meg.)

Laertiosz Zénón számtalan mondását s számos róla szóló anekdotát jegyzett fel. Egyik mondását, hogy semmi sem nagyobb ellensége a tudományos kutatásnak, mint a beképzeltség, aláírom. S két nagy gyönyörűségét (a napsütés és a zöld füge) osztom is. A szorosan vett logikáról nem beszélek, az ismeretelmélet különböző, többnyire nem nagyon eredeti változataival sem terhellek benneteket. Az egyes sztoikusok által elfogadott gondolattal, amely szerint az ismereteket az észlelés „bevési" a lelkünkbe, már találkoztunk Platón „viasztáblája" esetében. Van azonban egy fontos mozzanat a sztoikus ismeretelméletben. Kitüntető szerepet tulajdonítanak a képzeteknek, s ennek nyomán a képzelőerőnek, a fantáziának.

Számtalan racionális magyarázattal veszik elejét a különböző „csodákban" való hitnek. Így például pontosan leírják a napfogyatkozás és holdfogyatkozás jelenségének természeti okait. Mindezzel alátámasztják kozmológiájuk egyik alaptételét, mely szerint a világon minden szükségszerű. Azaz minden logikus, ésszerű. S minden, ami logikus, ésszerű, az egyúttal szükségszerű is.

Itt azonnal tetten érhetitek a sztoikus és az epikureus magatartás különbségének metafizikai alapját. Mint már említettem, Epikurosz szerint

szükségszerűségben élni szerencsétlenség, de nem szükségszerű szükségszerűségben élni, hiszen élhetsz barátok szabadon választott közösségében. A sztoikusok számára efféle szabadon választott közösség nem létezett. Többnyire a világban éltek, azaz szükségszerűségben, s így csak lelkükben lehettek szabadok. A szabadság belső szabadág volt, hogy még egyszer Hegel kifejezését ismételjem, „szubjektív" szabadság. Csak a szükségszerűséggel szembeni közömbösséget elérő lélek, mint lélek, maradhat szabad. Számos kései (római) sztoikus is pártolta a közügyektől távoli (*procul negotiis*) életet, ezt tartották a bölcsességhez méltónak, de amennyiben ezt választották, s nem száműzetés késztette rá őket, többnyire ideiglenesen tették (Epiktétosz kivételével).

Hadd térjek vissza a korai sztoikusokhoz. Megkísérlem a főtanokat, a variációkat elkerülve, röviden felvázolni. Mivel a sztoikus iskola főképviselői igyekeztek ezeket a tanokat harmonizálni, összefüggésbe hozni, én is ezzel kísérletezem.

Már Zénón megfogalmazta (Diogenész szerint) az iskola alaptézisét: az embernek a természet szerint kell élnie. S mivel a természet racionális, a racionális életforma az, ami természettől való. Alapvető ösztönünk az önfenntartás ösztöne. Az embereknek van közös természetük, ahogy minden embernek megvan a maga természete is. A legfőbb erény az értelmesség, a hagyományos erények (bátorság, mértékletesség, igazságosság, bölcsesség) értelmesek, a jóra vonatkoznak.

Ha hihetünk Diogenésznek (s nincs más választásunk), a korai sztoikusok közül egyesek utilitáriusok voltak. Szerintük az a jó, ami hasznos, közvetve vagy közvetlenül, azonnal vagy a későbbiekben hasznos. S ahogy számos modern utóduk is, meg is fordították az összefüggést. A jó az, ami hasznos. A jó, azaz ami ésszerű (természettel harmonizáló), tehát hasznos, az ésszerű hasznos. A jó tehát, szerintük, szükséges, előnyös, alkalmas, hasznavehető, szép, hasznos, örvendetes és igazságos (Diogenész, VII). A rossz mindennek az ellenkezője.

Meglehetősen elasztikus formula. A korai *sztoa* azonban nem volt rigorózus és bevezette az *adiaphoron*, az erkölcsi közömbösség fogalmát. Azokról a javakról (és cselekedetekről, célokról) van szó, melyek sem nem hasznosak, sem nem károsak, azaz sem boldogságunkhoz, sem boldogtalanságunkhoz hozzá nem járulnak, mint a gazdagság, a dicsőség, a hatalom.

S ez a „harmadik opció" a sztoikusok életében fontos volt. Hiszen gazdagság, hírnév, hatalom voltak azok a hasznos javak, melyekre számos sztoikus törekedett. Ezektől nem kellett tartózkodnia, ezekre törekedni ésszerű volt, megfelelt a természetnek, ugyanakkor erkölcsileg közömbösnek számított. Azonban azt mindig szem előtt kellett tartaniuk, hogy mindez sem boldogságukhoz, sem boldogtalanságukhoz nem járul hozzá. Nem azért lesznek boldogok, mert hatalmasok, híresek vagy (és) gazdagok, s nem azért lesznek boldogtalanok, mert mindezt (főleg hatalmat és vagyont) elvesztették.

Látjátok, ugye, milyen szervesen függ össze a négy gondolat vagy inkább elmélet? A természet, azaz az ésszerűség szerint kell élni. A jó és a hasznos kölcsönhatásban értelmezhetők. Léteznek erkölcsileg közömbös (*adiaphorikus*) javak és tettek, amelyek nem a természet szerint valók, sem azzal ellentétesek, s így nem a boldogság, sem a boldogtalanság forrásai. Végül elérhető a szubjektív szabadság, az apátia, a semleges javak iránti közömbösség révén.

A hírnevet nem említettem, mivel a hírnév forrása nemcsak hatalom és gazdagság lehet, hanem az is előfordul, hogy valakinek a hírneve erényességének köszönhető. Ahogy nem említettem az egészséget sem, pontosabban szólva a betegséget, fájdalmat. Az utóbbi szintén nem zavarhatja meg lelki békénket, vagy legalábbis nem tehet boldogtalanná. A sztoikusok itt lelki fájdalmakat is felsorolnak, mint irigység, féltékenység, gond, zavar, bánat stb., amelyek mindegyike a már felsorolt adiaphorikus javakra – mint hírnév, gazdagság, tulajdon, hatalom – vonatkozik, s melyeket az apátia kiküszöböl, semlegesít.

A szenvedély (*pathosz*) értelmetlen (a természet rendjével ellenkező, tehát értelmetlen) erős kívánság. Diogenész szerint Zénón a következőket sorolja fel: vágy, gyűlölet, dicsvágy, düh szerelem, harag – kiváltó tárgyaikkal együtt. Szegény Erósz nagyon rosszul jár. Mindezen nem csodálkozunk, ha feltesszük, hogy az *apátia* szenvtelenség. Igaz, állítólag (Diogenész szerint) a régi sztoikusok kétféle szenvtelenségről beszélnek, a semleges javak iránt érzett szenvtelenségről, illetve a jó iránti közömbösségről.

A régi sztoikusok tanításai közül egy, a késői követőik, illetve értelmezőik számára, problémát jelentett. Eszerint a bűnök mind egyformák, nincs nagyobb vagy kisebb, súlyosabb vagy kevésbé súlyos. Mivel az erény

és a bűn között nincs középút. Nem csoda, hogy az ügyvéd Cicerót ez a tétel különösen érdekelte, és ezért értelmezte is. Erre még vissza fogok térni.

A vitatott gondolat nem független a korai *sztoa* egyes képviselőinek alapbeállítottságától. Minden, amit a bölcs tesz, jó (a kannibalizmus is). A bölcs olyan, mint egy isten, nem tud rosszat tenni, nem tud másnak ártani. (Nem bölcsesség ez, hanem *hekszisz*, megszokás, jellem, mondotta volna ennél bölcsebben Arisztotelész.) A bölcsek, teszi hozzá Diogenész, Khrüszipposz (az egyik régi sztoikus) szerint nem irgalmasak, nem ismerik az empátiát, meg nem bocsátanak, mivel mindez a lelki gyengeség jele. A jog (törvény) ugyanis a természettől van, azt végre kell hajtani.

A korai *sztoa* kozmológiája egyúttal *theogónia*. Méghozzá a panteisztikus fajtából. Isten a mindenség, az ész, a sors, a szükségszerűség, azaz az istenek. Megsemmisíthetetlen, nem teremtett, örök, értelmes, tökéletes. A Mindenség (a kozmosz) alkotója. Lényege légszerű. Maga a kozmosz halhatatlan, ég és föld együttese, él, élőlény, lelkes. A természet, a földi természet a kozmoszhoz tartozik, annak része. A föld a kozmosz középpontja.

S mivel ők a kozmosz fiainak tekintették magukat, s a kozmoszt tekintették poliszuknak, hazájuknak, gyakran nevezték magukat „kozmopolitáknak". Ezt a meghatározást, mai kifejezéssel „identitást", a hellenizmus idején a sikeresen asszimilált népekhez tartozók magukra is vonatkoztatták.

A régi sztoikusok egyik gondolata a későbbiekben többé-kevésbé középpontivá válik. Az alapgondolat még Hérakleitosztól, illetve Püthagorasztól öröklődött. Eszerint a kozmosz, illetve a természet (nem választják el egymástól) lényege, „alapanyaga" a tűz, a tüzes lélek (*pneuma*), s a mi lelkünk is ebben részesedik. Halálunk után a mi lelkünk egyesül a világlélekkel, hogy ott egy ideig elidőzve eltűnjön, hasonlóan testünkhöz, mely végső soron elporlad az anyagban.

A régi *sztoa* bölcsei számtalan könyvet írtak (már tudjátok, hogy könyvön nem a mai értelemben vett könyvet kell érteni), de azok részben már Róma pusztulása előtt, de többnyire éppen akkor, veszendőbe mentek.

A középső sztoikus iskola korai képviselőit részben időhiány miatt passzolom, részben azért, mert tudtommal nem szaporították fontos gondolatokkal az előbbieket. Így hát búcsút mondunk a görög városoknak, első-

sorban Athénnak, hogy utazásunk végén átköltözzünk Itáliába, különösen Rómába, a Köztársaság utolsó évszázadától a kereszténység győzelméig.

A mostantól fogva röviden bemutatott szerzők és könyvek közismertek, mindig is azok voltak. Népszerűségük a reneszánsztól kezdve a 18. századig töretlen volt. Amíg a filozófiát latinul olvasták, nem győztek lelkendezni a klasszikus római auktorok gyönyörű nyelvezetéért, stílusáért. Aki közöttetek latin szakos, ezt most is megteheti. Különben minden lényeges vagy jellegzetes művük rendelkezésünkre áll magyar fordításban is.

Rövid utazásunkat Ciceróval kezdeném. Nem mintha filozófiájában „tiszta" sztoikus lett volna. Inkább eklektikusnak mondhatnánk. Ugyanakkor életvitelében, elsősorban a diétára, testmozgásra, ivásra, szerelemre, gyönyörökre vonatkozó előírások követésében erősek voltak benne a sztoikus vonások, s ennek nemcsak munkáiban, hanem levelezésében, különösen barátjának, Atticusnak írt leveleiben, adott hangot. Továbbá, többek között, filozófus is volt, s ebben a minőségében érdekelte a sztoicizmus, elemezte, be is mutatta.

Talán ő volt az első olyan közéleti szereplő, akit „értelmiséginek" lehetne nevezni, aki ebben a minőségben lépett fel, egy ideig sikeresen, a politikai porondra. Nem tartozott a Római Köztársaság hagyományos politikai osztályához, a patríciusokhoz, de a politikailag szerveződő néphez, a plebejusokhoz sem. Vidékről jött „új ember" (*homo novus*) volt, hírnevét sikeres ügyvédi gyakorlatával szerezte mint szónok, és úgy is mint ügyes, ravasz ember. Egyrészt elvtelenül lavírozott a különböző politikai erőket képviselő csoportok és diktátorjelöltek között, másrészt egész életében hű maradt eszményképéhez: a Római Köztársasághoz. Eszményképet mondtam, mert az ő Római Köztársasága nem az a köztársaság volt, amelyben élt, s melyben egyre magasabb tisztséget töltött be, egészen a legmagasabbig, az első konzul tisztségéig.

Mint tipikus értelmiségi tudta, hogy olyan világban él, melyben a köztársaság lovagjai mindenekelőtt saját előjogaikat védik, míg a jövendő diktátorai, az első „populisták", a ressentiment-re és irigységre olyannyira hajlamos nép támogatását élvezik. Tudta, de mint az értelmiségiekkel később is megtörtént, nem akarta tudni, amit tudott. Az ő szeme előtt Scipio Aemilianus római köztársasága lebegett. Egy már nem létező köztársaság. (Csak megemlítem, hogy az a középső sztoikus iskolához tartozó filozófus,

akin keresztül Cicero a sztoikus gondolatok egyikét-másikát megismerte, Panaetius, Scipio Aemilianus konzul köréhez tartozott.)

A mi időnkben, a gimnáziumban, még könyv nélkül fújtuk Cicero philippikáit, leghíresebb beszédeit, de Titeket, sajnos, önhibátokon kívül, kulturális analfabétáknak nevelnek.

Nem beszélem el történetét tovább, már csak azért sem, mert nemrég egy Robert Harris nevű író egy jó, kétkötetes regényt írt róla. Olvassátok el, nem fogjátok megbánni. Én csak azt mesélem el Nektek, ami a filozófiára tartozik.

Cicero természetesen meglátogatta Hellászt, ahol „kultúremberré" képezte ki magát. Fiát is majd Athénba küldi, hogy egy mestertől tanuljon filozófiát. Neki ajánlja a kötelességekről írt, a sztoicizmustól erősen befolyásolt könyvét (*De Officiis – A kötelességekről*). Ezt is csak azért említem meg, mert a „kötelesség" fogalmát Cicero a szó sztoikus érelmében használta.

Majdnem minden munkájában találunk sztoikusoktól származó gondolatokat, így például *A legfőbb jóról és rosszról* vagy *Az istenek természetéről* írottakban, de, mint mondtam, „eklektikus" volt, a következetesség nem érdekelte.

Mióta Platón azt javasolta, hogy filozófusok vezessék az államot, ez igen sok filozófust megkísértett, s egyesek veszte is lett. De Cicero nem volt Platón. Ő nem egy zsarnoknak akart tanácsot adni, s nem is egy filozófusok által kiagyalt államot akart bevezetni. Nem, ő a Köztársaság legmagasabb méltóságát vállalta, hogy minden áron megmentse ezt a már csak romjaiban létező respublikát. Nem is filozófusként, hanem politikusként halt meg. A második triumvirátus (Antonius, Octavianus, Lepidus) a már száműzetésben élő Cicerót törvényen kívül helyezte, s így büntetlenül meggyilkolták. Ha sok mindent meg akartok tudni erről a világról, Shakespeare-hez forduljatok.

Említettem már, hogy Cicero számos művében fejtett ki sztoikus, vagy a sztoicizmussal rokon, gondolatokat. Azt is említettem, hogy a már élete végén járó Köztársaság híve volt. Nos, az utóbbinak is köze volt a sztoicizmushoz, mivel a Köztársaság két leghíresebb patrícius bajnoka, Cato és veje, Brutus, is sztoikusok közé számítottak. (Történetüket olvashatjátok Plutarkhosz *Párhuzamos életrajzok*jában, de inkább Shakespeare *Ju*-

*lius Caesar*ját ajánlom.) Ami azonban talán a legérdekesebb Cicerónak a sztoikusokról írt fejtegetéseiben az, hogy ő tűnik az első, szó szoros értelmében vett, filozófiatörténésznek.

Nem arra gondolok persze, hogy ő lett volna az első, aki a korábbi filozófusok nézeteit ismertette vagy bírálta. Hiszen ezt már Arisztotelész is megtette, s azóta is igen sokan, többek között barátunk, Diogenész Laertiosz. De sem a filozófiák krónikája, sem a filozófiai elődök bemutatása, sem azok erényeinek vagy hibáinak felsorolása, sem azok felmagasztalása, sem azokra való hivatkozás – nem filozófiatörténet a szó modern értelmében.

Említettem, hogy Cicero a szkeptikus Karneadész esetében is elsősorban arra kíváncsi, hogy az miért is mondja azt, amit mond. A sztoikusok paradoxonjairól írott munkájában ezt módszeresen teszi. Bemutat egy sztoikus filozófiai gondolatot s elemezni kezdi. Miért mondták ezt s nem azt? Mi ennek az értelme? Milyen értelmet tulajdoníthatok én most neki? Hadd érzékeltessem ezt a harmadik paradoxon esetében.

A „paradoxon" (mely nem paradoxon) így hangzik: „Nincs különbség sem a bűnök, sem a helyes tettek között". (Steiger Kornél említett válogatását használom, a fordító nincs megjelölve.)

Mint ügyvéd, Cicero természetesen nem járhat el a sztoikus megállapítás szerint. Miért nem? Mert a törvényszéken a tettek következményei alapvető szerepet játszanak az ítélkezésben. De filozófiailag az elmélet értelmes és értelmezhető, egy tiszta „szándéketika" alapján. Ha elválasztjuk azt, amiben vétkezünk, attól, ahogyan vétkezünk, akkor, Cicero szerint, ellentmondás nélkül aláírhatjuk a tételt. Minden hiba, bűn: a „lélek torzulása". Ebből a szempontból tehát mind egyenlő súllyal esik a latba. S itt következik az a példa, illetve gondolat, amelyet Kant etikájából olyan jól ismerünk: „Vagy talán derék embernek nevezed azt, aki a nála tanúk nélkül elhelyezett pénzt visszaadja, holott büntetlenül nyerhetett volna vele tíz aranyat, ámde ha tízezer aranyról van szó, nem ugyan ezt teszi...?" (Cicero Kant egyik kedvelt szerzője volt.) Nem lehet különben sem a bűnöket súlyosakra és kevésbé súlyosakra felosztani a körülmények figyelembe vétele nélkül. Tehát az indítóokot kell figyelembe venni. Ebben az érvelésben, ismétlem, nem az a fontos, hogy Cicero előad egy erkölcselméletet, hanem hogy mások etikai elméletében kimutatja azt, ami meggyőzően értelmezhető.

Az idő rövidsége miatt el kell hagynom Cicerót és egy másik politikailag tevékeny s ugyanakkor a sztoicizmusnak is elkötelezett filozófust kell – szintén röviden – bemutatnom.

Seneca politikai elkötelezettsége jobban hasonlított a szicíliai Platónéra, mint Ciceróéra. Ő ugyanis Nero császár nevelőjeként kísérelte meg a zsarnokot filozófiai eszméivel befolyásolni. Többek között egy szép sztoikus ihletésű, *a nagylelkűségről* írott tanulmányt ajánlott személyesen a fiatal császár számára. Tudjuk, hogy kevés sikerrel. Végül még Platónnál is rosszabbul járt. Mint egy állítólagos összeesküvés állítólagos résztvevőjét a császár halálra ítélte. Forró vízzel telt kádban vágja fel az ereit, már ahogy az akkoriban Rómában szokás volt. (Ismerjük a *Quo vadis* című regényből, ahol a szatíraíró Petronius teszi ugyanezt.)

Seneca igen termékeny író volt. Tragédiáiban a görög klasszikusokat követte, a görög mitológia „témáit" dolgozta fel. Véresebbre sikerültek, kegyetlenebbre, mint mintaképei. A természet dolgairól is elmélkedett, de legmaradandóbbnak etikai gondolatai bizonyultak. Még barátainak, elsősorban Luciliusnak szánt személyes leveleiben, s főleg erkölcsi kérdésekről beszélt, valamitől óvott és valamire intett. Vigasztalta barátait szeretteik elvesztésekor, betegségükben, fájdalmukban.

Bár sztoikus volt, nem volt dogmatikusan az. Esetenként Epikuroszra is egyetértően hivatkozott. A modern „fül" számára kevésbé moralizált, több megértést tanúsított az emberi gyengeségekkel szemben, mint a kései sztoikus iskola más ismert alakjai. Meg kell említenem, hogy Seneca filozófiáját nemrég fedezték fel újra, azaz rehabilitálták, felmentve a képmutatás és eklekticizmus vádjai alól.

A már említett sztoikus etikai antológiába, Serenusnak ajánlott írását foglalták be *a bölcs állhatatosságáról*. Az írás olyan embernek szól, aki perfekt sztoikussá válni igyekszik, s Seneca ebben óhajt intelmeivel segítségére lenni. A „csúcsra" vezető út nehéz és gyötrelmes, de megéri a fáradtságot. Ehhez csak azt jegyzem meg, hogy a bölcsességhez vezető út többnyire alulról felfelé vezetett, ebben az esetben egy megmászandó hegyre emlékeztetve.

Seneca, a politikus, itt, persze, azonnal az „aktuálpolitika" ügyeire tér rá, szidja, joggal Clodiust, a népies demagógot, és sérelmezi a Catónak jutott sanyarú sorsot, de, teszi hozzá, a bölcsnek semmi sem árt, legke-

vésbé a „rosszra hajló néptömeg” (Horatius) megvetése. Vagy, ahogy Seneca magát kifejezte: „Nem az a sebezhetetlen, akit nem ér csapás, hanem, aki nem szenved kárt.” (Ugye, halljátok Seneca szövege mögött Szókratész védőbeszédét?) Catónak nem lehetett ártani, ellene nem lehetett igazságtalanságot elkövetni, vele nem lehetett igazságtalannak lenni. (Ugye, emlékeztek: jobb igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni? Ezt a gondolatot most Seneca radikalizálta azzal, hogy szerinte Cato ellen nem is lehet igazságtalanságot elkövetni.)

„Cato nem élte túl a szabadságot, sem a szabadság Catót”. (Ezt szépen mondja). Majd: „az erény szabad, sérthetetlen, változatlan, rendíthetetlen… a bölcs semmit sem veszthet, amit veszteségnek érezhetne, mert egyedüli birtoka az erény s ezt nem vehetik el tőle”. S ez még fokozható: „A bölcset senki sem nézheti le, mert tudatában van lelki nagyságának.”

Miután megmagyarázta Serenusnak, hogy miért érdemes sztoikusként élni, Seneca megint visszatér az aktuálpolitikára. Szidalmazza (joggal) a korábbi császárt, a nemrég meggyilkolt Caligulát s reménytelien néz az új császár, Nero uralma felé. A morálfilozófia és politika efféle összekapcsolása nyomán joggal vethetné fel a sztoikus növendék a kérdést, hogy vajon azzal sem szabad törődnie, akkor is apatikusnak kell maradnia, amikor másokat vetnek meg, gyilkolnak meg, ha azok nem sztoikusok, azaz szenvednek, felháborodnak, jajgatnak, s még harcolnak is? Tudjuk, hogy a sztoikusok szerint az *empátia*, a szánalom – a gyenge lelkek sajátja. Szókratésznak még nem volt ilyen problémája. Az athéni polisz igazságtalanul ítélte el, de a polisz tisztségviselői nem ölték meg anyjukat, feleségüket, a más népekhez vagy hitekhez tartozókat.

A sztoikusok ugyan jó szívvel voltak a barátság iránt, de nem különösen érdekelte őket a szeretet. A vágyakat el kellett nyomni, az embereknek uralkodniuk kellett érzelmeiken, s a nagy szeretet is egy érzelem, ha engednek neki, akkor nem szabadok, hanem érzelmeik rabszolgái. Ez, persze, nem annyit jelentett, mintha az egyes sztoikusok senkit sem szerettek volna. Cicero például nagyon szerette lányát, Tulliát, s sztoicizmus ide vagy oda, nem igazán tudta annak halálán túltenni magát.

Cicero és Seneca szövegei lényegesen különböznek a régebbi (vagy akár az utánuk következő) filozófusok szövegeitől. Fontos számukra, hogy remek stílusban írjanak és hihetetlenül bőbeszédűek. Egy-egy frappáns

mondatukat a körülírások hosszú bekezdései követik. Mindenki találhatott írásaikban valamit, ami hozzá szólt, az ő életproblémáira válaszolt, az ő sebeit kenegette. Egyfajta tanácsadási irodát nyitottak kulturált és igényes emberek számára. Életbölcsességről volt szó, s ezt azoknak is fontos volt elsajátítani, akiknek esze ágában sem volt a recepteket követni. Többek között ez is egy oka e könyvek hosszú ideig tartó népszerűségének. Könnyen olvashatók, idézhetők, mindenkinek és minden alkalomra.

Epiktétosz azonban más úton járt. Pontosabban, nem tudjuk mennyire járt más úton. Ugyanis nem írt, tanításait előadásai és vitái nyomán más foglalta össze. Majd a más által összefoglalt diskurzusokból kivonatot készítettek, s ez maradt ránk Epiktétosz *Kézikönyvecské*je címen. Amit gondolatairól tudunk, ezekből a munkákból tudjuk. Semmi ékesszólás, semmi hömpölygő gondolatmenet. Sok moralizálás, különösen a *Kézikönyvecské*ben, de, persze, erről is csak közvetve értesülünk. Epiktétosz az első század végén és a második század elején élt. Görög rabszolgaként (házi rabszolgaként, valószínűleg tanítóként) került Rómába, megint valószínűleg egy patrícius házába, itt szabadították fel. Diocletianus császár (nem tudjuk mi okból) száműzte. Ezután Nikopoliszban élt, ott tanított, ott is halt meg.

Általunk ismert gondolataiból arra a következtetésre juthatunk, hogy ő volt a legradikálisabb, legrigorózusabb sztoikus. Elvetett minden kompromisszumot a fennállóval. Ez az epikureizmussal rokonítja, de aszkézisre való hajlandósága inkább a korai kereszténységre emlékeztet. Két alapgondolatát tartom bizonyos szempontból újítónak. E kettő össze is függ egymással: a szabadságról, illetve a véleményről van szó.

„Van, aki szabadnak születik, van, aki rabszolgának" – mondta valaha a kora értelmezésének hangot adva Arisztotelész. Ez volt a római vélekedés is. Ám korán, már Platónnál is fellelhető egy kiegészítő gondolat. A poliszban szabad ember is lehet vágyainak rabja.

Véleménye annak van, mondták egymással összhangban a filozófusok, aki valamit tudni vél, de tudását nem ellenőrzi. Azaz nem keresi a vélemennyel szemben a bizonyosságot, az igazságot. A vélemény személyhez vagy környezethez kötött, az igazság ezzel szemben egyetemes, feltétlen, örök. Nos, Epiktétosz, amennyiben hívei pontosan közvetítették tanítását, mindkét hagyományt felrúgta.

Nem az a szabad ember, aki szabadnak születik, az sem, akit szenvedély nem vezet, hanem szabad ember az, aki azt teszi, amit akar. Ahogy a *Kézikönyvecske* első pontja megfogalmazza: egyes dolgok rajtunk múlnak, tőlünk függnek, más dolgok nem. Mi az, ami rajtunk múlik, tőlünk függ? A véleményeink, impulzusaink a vágyaink, az averzióink, mindaz, ami „belőlünk" jön. Minden, amit nem kívülről kényszerítenek ránk, amire nem beszélnek rá, amit tenni nem kötelesség. A kötelesség rabszolgaság. A függőség rabszolgaság.

A „vélemény" és „igazság" helyet cserél. A vélemény az enyém. Az én meggyőződésem. Semmilyen más véleményt (igazságot) nem fogadok el, mert az kívülről jön. Mi a látszat? Minden, ami külső. Minden, amit mások fontosnak tartanak, minden, amire mások törekednek. Ezek „semmik" a hozzánk való vonatkozásban.

Persze Epiktétosz is tisztában van azzal, hogy szenvedély, érzés, bárha belőlünk fakad, az önszeretet kivételével, mindig másra vonatkozik. Ezért fontos a számára, hogy sosem mondjam azt, hogy „ez a lány tetszik" vagy „szeretek valamit, vagy valakit", csakhogy „tetszik" vagy „szeretek". Mert mihelyt a szeretet tárgya válik fontossá számomra, függővé teszem magam ettől a tárgytól. Rabszolga leszek, például szerelmem tárgyának a rabszolgája.

Epiktétosz szerint a szabad ember teljesen ura érzéseinek, gondolatainak, akaratának, szándékainak. Senki és semmi sem akadályozhatja meg semmiben, senki nem befolyásolhatja véleményét.

Hogy érhető mindez el? Ha azt, ami történik velem, akarom is. Bármi is történik velem, azért történik, mert akartam. Elszegényedem, így akartam, megbetegszem, így akartam. Ahogy a *Kézikönyvecske* 8. pontja megfogalmazza: „Ne akard, hogy a dolgok úgy történjenek, ahogy kívánod, hogy történjenek, hanem mikor megtörténnek, kívánd, hogy úgy történjenek, ahogy történtek, s akkor életed boldog lesz". Mivel mindig csak az a tiéd, ami belőled ered, bármi történik is veled, minderről tudd, hogy belőled ered. Ne mondd azt, hogy a „gyermekem meghalt", hanem azt: „visszaadtam gyermekemet". Az etikai szolipszizmus így alakul át etikai kvietizmussá. Hasonlóképpen jár el Epiktétosz a kötelességgel is. A kötelesség külső, s így semmi. Apjáról az embernek azonban kötelessége gondoskodni függetlenül attól, hogy az apa jó vagy rossz-e. Mert az efféle kötelesség „természetes", s így természetes az is, hogy „akarod".

A megítélés s így az élet is a szempont kérdése. A nem filozófus azt fogja mondani, hogy minden, ami történik velem, kívülről jött, a filozófus, hogy mindez belülről, tőlem jött. Nem azt, hogy én vagyok mindennek az oka, hanem én vagyok mindennek a forrása. Innen már csak egy kis ugrás a gondviseléshez. Elég az *Ént* Istennek helyettesíteni.

Az utolsó római sztoikus, akiről említést teszek, Marcus Aurelius császár. Másokról – kortársaikról és későbbiekről – már azért sem beszélek, mert, mint ahogy sejtettétek abból, amit eddig róluk írtam, a sztoikus életvitelt, már ahogyan azt egyes általam kedvelt személyiségek értelmezték, nagyra becsülöm, de a sztoikus filozófiát mint filozófiát, nem tartom jelentősnek. Kevésbé, mint a szkeptikus vagy az epikureus filozófiát. Hadd fejezzem be ezt az előadást Marcus Aurelius *Elmélkedései*vel.

Marcus Aurelius nem császárnak készült, a korábbi császár, Antoninus Pius örökbe fogadta. Az örökbefogadás már korábban is szokás volt Rómában, mivel a római patríciusok úgy tartották, hogy örökbe fogadni biztosabb, mint fiút nemzeni, az ember már tudja, hogy ki az, akit utódjának választ.

Antoninus Pius jól választott Marcus Aurelius személyében. Az új császár, mint császár, nem dicsekedhetett ugyan nagy tettekkel, de nem voltak nagy bűnei sem (a keresztényüldözés a második században nem számított annak). Szemmel láthatóan nem volt boldog, nem elégítette ki a császári foglalkozás, melankóliára hajlott (nehezére esett reggel felkelni), s a foglalkozásával járó tudásnál nagyobb igazságra vágyott. Mindezek összetevőjeként született meg – már a császár idős korában – az *Elmélkedések*.

Az *Elmélkedések* zsánere bölcsességirodalom. A császár önmaga számára fogalmazta meg epigrammák formájában azokat az életbölcsességeket, melyek őt élni és meghalni segítik. Időnként régebbi filozófusok egy-egy bölcs mondását is idézi. A római császár görögül írt, a szöveg meglehetősen romlott, a fordítások (fordításokban olvastam) sokban különböznek. Ez azonban nem zavaró, mert az alapgondolatok könnyen követhetők.

A bölcsességirodalom olyan műfaj, amelyben az író személyisége különösen jól tükröződik. Az epigrammák vagy aforizmák filozófiai színvonala maga is a gondolkodó személyiséget jellemzi. Az eredetiség egy filozófiai bónusz, de nem szükséges feltétele a jó bölcsességirodalomnak. Marcus Aurelius tizenkét „könyvben" megfogalmazott gondolatai éppen-

séggel nem tekinthetők eredetieknek. Az epigrammákba, aforizmákba foglalt gondolatok zöme a sztoikus hagyományt követi, de a szerző hivatkozik más filozófiai elődökre is, s nemcsak a minden sztoikus által istenített Szókratészre vagy Hérakleitoszra, hanem többek között – elismerőleg – Epikuroszra is.

Az utóbbi azért jellemző, mert ebben is kifejeződik a szerző egyénisége. Marcus Aureliusnak nincs filozófiai ellenfele. Senki ellen nem beszél, s különösen nem érvel. Az érvek amúgy is alárendelt szerepet játszanak elmélkedéseiben. Gyakran gondolkozik alternatívákban. Így például, írja: „vagy a Gondviselés vezet bennünket, vagy mindent a véletlen irányít, vagy a Lelkes Egész Természet, istenek, Zeusz a végső, vagy pedig az atomok". S bár, mint tudjuk, ő, mint sztoikus, az előbbit vallja, hiszen minden és mindenki valami céllal van ezen a világon, az utóbbi álláspontot sem szidalmazza.

A meditációk egy jóindulatú ember elmélkedéseinek gyűjteménye, aki személyiségéhez alkalmazza filozófiáját is. Emlékeztek bizonyosan arra, hogy a régi sztoikus iskola a jellemgyengeség számlájára írta az együttérzést és a megbocsátást. Nem így Marcus Aurelius. Minthogy mindenben a Gondviselés kezét látja, ebben látja az ellene elkövetett bűnöket is, s minden emberi gyarlóságot, mint hiúság vagy féltékenység, bosszúállás vagy gyűlölet. Hogyan is lehetne zokon venni valakitől azt, amire determinálva van? A bűnös leginkább önmagának árt. S ha nem mondogatom magamban, hogy valaki megbántott, akkor már nem is bántott meg.

Fő, hogy Te magad tisztességes legyél, hogy önmagad maradj egész életedben, s ugyanakkor kedves legyél másokhoz. Mit törődsz akkor azzal, hogy mások mit csinálnak? A következő erényeket sorolja fel: becsület, méltóság, a fájdalomban való állhatatosság, a gyönyör iránti közömbösség, elégedettség, barátságosság, szabadság, egyszerűség, józan ész, nagyvonalúság. Mindezeknek az erényeknek gyakorlása kizárólag rajtunk múlik. „Szeresd az emberi nemet!", szólítja fel önmagát.

Marcus Aurelius kettős mércével mér, méghozzá fordítva, mint ez szokásos. A maga számára magasra állítja a mércét, mások számára alacsonya. Ha nem lenne olyan jóindulatú ember, ezt felfuvalkodottságnak is tekinthetnénk. Én inkább egyfajta egzisztenciális választáshoz való hűségnek, önmagunkhoz való hűségnek írnám le. Egy helyen Marcus

Aurelius felszólítja önmagát sorsának, rendeltetésének szeretetére (*amor fati*, VII, 57, lásd Nietzschét is).

Marcus Aurelius gondolatai, majdnem miden sztoikushoz, epikureushoz és szkeptikushoz hasonlóan, a halál, s általában a mulandóság, körül forognak. Minden ember meghal, a régi hősök, urak, költők, filozófusok is elporladtak, eggyé váltak a világegyetemmel, a Természettel, azaz az istenekkel. A halál természetes, de, teszi hozzá, a halandók nemcsak hogy elporladnak, de hírüknek is nyoma vész. Azt, akit tegnap mindenki ismert, most nem ismeri senki, még a nevét is elfelejtik, kit érdekel, hogy élt valaha? A kereszténységet, egy helyen, mint primitív vallást bírálja. A keresztények, úgymond, nem néznek szembe a mulandósággal, ellenkezőleg, a mártírhalált személyes halhatatlanságuk érdekében vállalják.

Marcus Aurelius is kozmopolitának nevezi magát. Azt írja, hogy két otthona van: Róma és a kozmosz. S így minden, ami e kettő javát szolgálja, az ő javát is szolgálja.

Mazsolázzatok, ha akartok, tovább Marcus Aurelius aforizmái között, hátha találtok köztük olyat, amely nektek is szól. Mi azonban, az ókor végéhez közeledve, elhagyjuk a sztoikus filozófiát, hogy ennek a szemeszternek utolsó állomásához, az új platonizmushoz érkezzünk.



TIZENNEGYEDIK (UTOLSÓ) ELŐADÁS

A „szürke zóna". Újplatonikusok. Plótinosz. Összefoglalás

KEDVES HALLGATÓIM!

Eljutottunk a szemeszter utolsó órájáig, de ebben az egy órában végig kell rohannunk időszámításunk második századától a hatodik századáig.

„Szürke zónának" nevezném el ezt a fél évezredet, mert nemcsak számos ókori görög-római filozófiai hagyomány késővirágzásának vagyunk ekkor tanúi, de a már középkorinak számító keresztény filozófia kezdeteinek is.

A filozófiai érdeklődés és termékenység határa ugyanebben az időben geográfiailag is kiszélesül. A filozófiai művelésének középpontja már nem csak Athénban, Rómában és Alexandriában van, mivel jelentős filozófiai iskolák működnek a mai Szíriában és Irakban, és szintén a mai Törökország egyes ázsiai területein is. A kereszténység ekkor már térítő munkát végez a filozófiai iskolákban, és sikerül is tért hódítania, de a „pogány" gondolkodás még a negyedik századig (amíg Constantinus a kereszténységet államvallássá nem teszi) jelentős gondolkodókat vallhat magáénak, úgyhogy még Julianus császárnak is (akit a kereszténység aposztatának nevez) Iamblikhosz volt a kedvenc gondolkodója. Amikor Justinianus császár betiltja a „pogány" gondolkodást (6. század), akkor mi is bejelenthetjük, hogy az ókori filozófia, tehát szemeszterünk tárgya, véget ért.

Mint eddig is, nem akarlak Benneteket nevekkel terhelni, még a jelentős Arisztotelész-kommentátorok neveivel sem, holott ekkor éljük az Arisztotelész-kommentátorok virágkorát. Nem beszélek az Alexandriai

Philónról sem, aki az első évszázadban volt tevékeny. Hagyománytisztelő zsidóként elsősorban a Bibliára támaszkodott, de műveiben merített a legkülönbözőbb ókori forrásokból, elsősorban Platón, Arisztotelész és a sztoikusok munkáiból is. A *Tórát* allegorikusan értelmezte, s ez nagy (nem éppen pozitív) hatással volt a keresztény bibliaértelmezésekre, továbbá az allegória-elméletek kidolgozására áltatában, s ezzel kapcsolatban az arisztotelészi *Rétorika* értelmezésére is. Szabad akaratról írt könyve az első kísérlet volt egy *teodiceá*ra (istenigazolásra), a korai keresztény filozófia egyik döntő vállalkozására.

E kor első keresztény filozófusairól a következő szemeszterben fogunk beszélgetni. Most azonban, az ókori filozófiatörténet befejezéseképpen, az utolsó nagy, eredeti „pogány" filozófusról, Plótinoszról szeretnék egyet s mást mondani. Bár újplatonista volt, azaz ő nyitotta meg az újplatonista „iskolát", mégsem volt egyfajta „-ista", hanem, ismétlem, egy jelentős eredeti gondolkodó. Hozzáteszem, hogy ő nem tudta magától, hogy „újplatonista", mivel inkább Platón-értelmezőnek vallotta magát. Akkoriban az „új" szó amúgy is rossz ízű volt, a „régi" volt az előkelőség jele és az „ősi" a bölcsességé.

Értelmező is lehet teljesen eredeti: Plótinosz valóban értelmezett néhány Platón-dialógust, de eredeti módon, rendszerré állítva azokat össze. Egyes tanulmányaiban igen közel maradt Platónhoz, így például a szeretetről, szerelemről elmélkedőben. Filozófiának egészében azonban leginkább Platón *Parmenidész*-dialógusára támaszkodott, majdnem olyan következetességgel, mint két évszázaddal később Proklosz, akiről, idő hiányában, nem tudok beszélni.

Plótinosz életéről tanítványa, Porphüriosz számol be egy rövid életrajz formájában. Porphüriosz különben maga is jelentős filozófus volt, számtalan mű szerzője, többek között egy a keresztények elleni vitairaté.

Porphüriosz Plótinosz-életrajza egy olyan mondattal kezdődik, melyet Lukács György kedvtelve szokott idézni, mely szerint „Plótinosz szégyellte magát, hogy volt teste." (Nem is engedte, hogy ezt a jelentéktelenséget lefessék.)

Plótinosz egy kisebb egyiptomi városban született, 28 éves korában filozófiát tanulni Alexandriába ment, ahol Ammóniosz tanítványa lett, aki (mint máshonnan tudjuk) az egyik nagy keresztény „atyát", Órigenészt

is tanította (korábban). Miután egy császárt elkísért perzsa hadjáratára (amit előkelő származásra utal), Rómában telepedett meg. Számtalan fontos és kevésbé fontos tanítvány vette körül, s közéjük tartozott a később híressé vált Porphüriosz is. Környezetében, tanítványai között, asszonyok is voltak, így egy Gemina nevezetű, akinek a házában lakott, s annak hasonló nevű lánya. Elhunyt barátai és tanítványai gyerekeit magához fogadta, csak úgy hemzsegett gyerekektől ház és az udvar. Nem prelegált, hanem beszélgetés közben tanított. Több mint félszáz nagyobb tanulmányt hagyott hátra.

Ezeknek a tanulmányoknak a csoportosítását, rendezését vállalta Porphüriosz magára. A műveket hat csoportra osztotta, csoportonként kilenc fejezettel. Egy ilyen kilences csoport volt egy *enneád* (görögül: kilencség). Ezért a mű címe: *Enneadész*.

A hat *enneád* sorrendje, ahogy azok egyenkénti kilenc tanulmányának sorrendje is, Porphüriosz elképzelését tükrözi, s bevallom, hogy ez a sorrend számomra nem világos. Ezért nem is a tanulmányok sorrendjében fogok a könyvről beszélni, hanem megkísérlem Plótinoszt tematikailag követni. Ugyanarról vagy hasonló témáról több, különböző időben írt, illetve előadott tanulmányban értekezik. Ezeket együtt fogom bemutatni, időnként csak ez egyik, lehetőleg az utolsó verziót véve figyelembe. Szeretném, ha kapnátok egy első benyomást erről a meglehetősen nehéz és hatásos műről.

Még egy előzetes megjegyzést. A MacKenna által több mint egy évszázaddal korábban készített klasszikus angol fordításra fogok támaszkodni. Aki közületek klasszika-filológus, próbálkozzék meg az eredetivel. Az én görög tudásom nem elégséges ehhez.

A korról, úgy általában, mint a szürke zónáról beszéltem. De ha Plótinoszról szólók, a híd hasonlat találóbb lenne. Plótinosz műve híd volt az ókor és a reneszánsz között.

A középkori skolasztikus filozófiában Plótinosz, ahogy Platón is, háttérbe szorult, bár Aquinói Tamás műveiben nem nehéz plótinoszi gondolatokra ismernünk. A középkori racionalista misztikusokat ugyanakkor erősen inspirálta. Műve megvolt Nicolaus Cusanus könyvtárában, és Eckhart mester írásaiban is sokszor nyomára bukkanunk. A reneszánsz platonista Marsilio Ficino az egész Plótinosz-művet lefordította latinra (gö-

rögül akkoriban már a művelt réteg sem igen olvasott). A legnagyobb sikert ekkor a *Szépségről* írt tanulmány aratta s ezért azt ajánlom Nektek, hogy Ti is ezt a tanulmányt olvassátok (I/6). Megéri a fáradtságot az angol és német szakosoknak is, akik hamar észre fogják venni a Plótinosz inspirálta szakaszokat kedvenceik műveiben. Ami pedig Ficinót illeti (akiről a következő szemeszterben több szó fog esni), az ő *Szerelemről* szóló dialógusának egyik modellje is Platón *Lakomá*jának plótinoszi értelmezése.

Plótinosz világa éppen annyira hierarchikus, mint Platóné, de nem ugyanúgy. A *transzcendens* (a nem tapasztalható) nála is, mint Platónnál, transzcendenciává, magasabb rendű létezővé, „szférává" alakul. Ennek a magasrendű szférának a hierarchiája, ami Platónnál inkább metaforák, allegóriák képében van jelen, Plótinosznál szigorú metafizikus rendszer. Platónnál az emberi lélek a világhierarchia bennünk lakó képmása, Plótinoszál ez a kép Arisztotelész lélekfelfogásával párosul. S végül, míg Platónnál a transzcendenciát és az immanenciát, az „itt"-et és az „ott"-ot szakadék választja el, melyet csak a filozófus ugorhat át, Plótinosznál egy folyamat vezet a teljestől a részlegesig, a tökéletestől a tökéletlenig, a Szellemtől (*núsz*), a Lélek közvetítésével, az emberig és a növényig.

Mindezek az összehasonlítások önmagukban terméketlenek és semmitmondóak. Én is csak azért vállaltam a felesleges időpocsékolást, hogy valami fontosra felhívjam a figyelmeteket. Ez a fontos nem csekélyebb szereplő, mint az Élet.

Plótinosznál ugyanis az Élet közvetít a szférák között. Mint Hans Jonas többször megjegyezte, számunkra, modernek számára, az élet a kivétel, a véletlen terméke, az, amit meg kell értenünk. Maga a világmindenség holt anyag. Mi azt kérdezzük, hogyan jöhetett létre élet egyáltalán? Van még földünkön kívül élet a világegyetemben? Plótinosz filozófiájában minden élet, minden élő. Neki a nem az életet, hanem az élettelent, kellett megmagyaráznia.

Már Platónnál is szerepet kap egyfajta világlélek, s Arisztotelész is elmélkedik azon, hogy vajon az állatok lelkében is van-e valami isteni. Ez a kérdés nem kérdés Plótinosz számára. Mivel a világlélek, mint látni fogjátok, maga isteni, a világban létező minden dolog lelkes, élő és isteni. A lélek nem csak emberi testbe száll, hanem az állatok, a növények is lelkesek, ahogy a hegy is, a csillagok is, a kövek is. (Nem tudom megállni,

hogy ne hívjam fel a figyelmeteket az újkori „folytatásra": Leibniz, Benjamin.) S ami lelkes, az eleven, minthogy a lélek az élet forrása. Plótinosz is híve volt a lélekvándorlás tanításának. Senki, illetve semmi, sem hal meg (nemcsak az ember), mivel a lélek (az élet forrása) nem hal meg, hanem egymás után különböző testekbe költözik. A természet, mint olyan, buzog az elevenségtől.

Mi történik akkor a testekkel, melyekből elszáll a lélek, mondjuk halál, pusztulás esetében? Mivel a Lélek (mint erre rögtön rátérek) a Lét (a Szellem, az Ész) hiposztázisa, lélektől teljesen elhagyott anyag nem létezik. A lélektől elhagyott anyag tagadás, a nemlét, a semmi. (Mint már említettem Nektek, ez a könyv különböző időkben íródott Plótinosz-tanulmányokat önt rendszerbe. Egyes tanulmányokban Plótinosz a puszta anyagnak is tulajdonít egyfajta „lélekmaradványt".)

Hadd térjek most rá Plótinosz metafizikájának alapszerkezetére. Maga az alapszerkezet nem módosul, de az egyes *hiposztázis*ok (isteni szférák, lényegek) egymáshoz való viszonyának értelmezése igen. Három fő hiposztázisról beszélünk (a második kettő helyenként alapszférákra oszlik). A három hiposztázis mindegyike alapelv, őselv (*arkhé*). Különböznek egymástól, de mégis mind együtt istenek, illetve isten. Egyes keresztény teológusok ebben a háromságban a Szentháromság eszméjét ismerték fel. Ha ez a gondolat túl messze visz is bennünket a szolid érzelmezéstől, mégsem tekinthetjük puszta véletlennek, hogy János evangéliumának azok a kezdeti sorai, melyek szerint Jézus, mint Logosz, Istenben van, erősen Plótinoszra emlékeztet. De hát az újplatonizmus közkincs volt, mint majd a következő szemeszterben Augustinus filozófiája kapcsán, látni fogjátok.

A transzcendencia metafizikai szerkezetének kiindulópontja Platón *Parmenidész*ének az ismert érve, mely szerint az Egy magasabban áll a Létnél.

Az első hiposztázis az Őselv, az Egy. Az Egy időtlen (az örök értelmében, azaz időn kívüli), mozdulatlan. Plótinosz hol a „Jó"-nak, hol az „Első"-nek, hol az „Atyá"-nak nevezi, de mindig az „Egy". Nem tudunk róla semmit, meg nem nevezhetjük, meg nem ismerhetjük, minthogy a Lét „felett" áll. Később egyes zsidó és misztikus keresztény filozófiák ezt a gondolatot úgy fejezték ki, hogy Istennek nem lehet pozitíve semmit sem attribuálni, azaz magyarul, semmilyen tulajdonságot (mint bölcsesség, jóság, min-

denhatóság) nem lehet hozzárendelni. Csak azt mondhatjuk róla, hogy Ő mi nem. (Nem rossz, nem csúf, nem korlátozott.) *Deus absconditus*, magyarul: rejtőzködő Isten.

A második hiposztázis (az Egy után) a Szellem (Ész, *núsz*, *intellectus*). A Szellem is örök, de nem az időtlenség, hanem a „mindig volt és mindig lesz" értelmében (az Egytől különbözően, „*sempriternum*", nem „*aeternum*", hogy latin szavakkal érzékeltessem a különbséget.)

Nos, szemben az Eggyel, a Szellemről sok mindent tudunk. Elsősorban azt, hogy létezik. Azaz a Lét a Szellem attribútuma (tulajdonsága). Továbbá a Szellem (a Lét) tartalmazza minden létező ideáját, archetípusát. (A Lét és a létezők közötti megkülönböztetés, melyre Heidegger oly sokat, épít, itt jelenik meg először.) Tehát minden, ami létezik, benne foglaltatik az időtlen Szellemben. Kibontakozni, persze, minden időben bontakozik ki, de nem a Szellemben, hanem a Lélekben, a harmadik hiposztázisban, a világ harmadik alapelvében. A Lélek, a harmadik hiposztázis, ugyanis mozgásban van.

Hogy viszonyul a Szellem az Egyhez? Különböző tanulmányok ezt különbözőképpen értelmezik. Egyes helyeken a Szellem „benne lakik" az Egyben, más tanulmányokban az Egy „nemzi" a Szellemet, megint másokban a Szellem az Egy képmása, *imago*. (Mint ahogy a Bibliában az ember Isten képmása.) Van, amikor Plótinosz az Egyet a Naphoz hasonlítja, amely „kisugárzik" a másik két szférára. Ezt a gondolatot, szokták az *emanatio* szóval kifejezni. Hasonlóképpen, bár nem ugyanúgy, viszonyul a Lélek (a mindenség, a Kozmosz Lelke) az Észhez. Azaz a Lélek (világlélek) az Ész (Szellem) emanációja, imágója, van olyan tanulmány is, melyben inkább „tükörképe". A Lélek ugyanakkor, az Észhez hasonlóan, magában az Egyben „lakik". Minden eszme, idea megvan az Észben, minden lélek, azaz minden lelkes dolog, azaz minden dolog a Lélekben. S fordítva, minden egyes eleven dologban, azaz életben, benne lakik nemcsak az „ő" lelke, hanem az egész Lélek, minden lélek, a Világlélek, s azon keresztül az Ész és az Egy.

Nos, minden élőlény kétfelé fordulhat: fordulhat a Világlélek, az Ész, az Egy felé. Ilyenkor a napsugarak beragyogják lelkét és létét. Olyanok ezek az élőlények, mint a napraforgó virág. Ha elfordulnak, akkor nem éri el őket a fénysugár, akkor belehullanak a sötétbe, a nemlétbe, a sem-

mibe, a testbe mint puszta anyagba. Hogy a gonosz és a csúf is nemlét, arról nemsokára még beszélni fogok.

Plótinosz a három isten egymáshoz való viszonyát egy körkörös modellben érzékelteti. Egy olyan modellben, amelyet a későbbiekben több keresztény racionalista misztikus filozófus (így Cusanus) is átvesz. Az Egy nem magasabban áll a többinél, nem kell felrepülnünk hozzá, hanem Ő a kör középpontja. (Cusanus ezt több évszázaddal később úgy fogja kifejezni, hogy Isten egy olyan kör, amelynek sehol sincs kerülete, és középpontja mindenütt van.)

A második hiposztázis, a Szellem (Ész), egy, a középpont köré rajzolható, statikus kör. Körülöttük kering saját szférájában, mint egyfajta bolygó, a Lélek. Ez a térbeli elképzelés világossá teszi, hogy a Nap sugarai mindenhová (minden körbe) elérnek, s azt is, hogy akárki, aki a Világlelket szemléli, egyúttal a Szellem és az Egy felé is fordítja tekintetét. A tiszta kontempláció, melynek során „nincs testünk", mert teljes lélekkel a Lélek felé fordulunk, az ideákat is szemléljük, melyek, mint tudjuk, a Szellemben lakoznak, egyesülünk a Lélekkel s ezen keresztül (Plótinosz szerint csak transzban) a Szellemmel (az Eggyel?) is.

Számtalan probléma adódik itt Plótinosz számára. Mindenekelőtt az ember lelke különbözik az állatok és a növények lelkétől, annyiban, hogy az emberi lélek racionális lélek. Mitől különbözik? A kérdést Plótinosz egyrészt úgy oldja meg, hogy szerinte a Szellem szférája, mely minden eszmét tartalmaz, tartalmazza természetesen „Az Ember" ideáját is (egykét tanulmányában minden egyes ember ideáját). Továbbá, a Szellemben magában is több szférát különböztethetünk meg, többek között az Értelem (a Logosz) szféráját. Nos, AZ EMBER eszméjében részt vesz a „Szellem" „Logosz" rétege is. Ennek következtében az egyes emberi lélek tartalmazza a logikus gondolkodás, a beszéd, az érvelés képességét. Ebből azonban nem okvetlenül következik, hogy a logikusan gondolkodó ember a Szellem értelmében, tehát megvilágosodva, fog gondolkozni. A lélek, mint tudjuk, be van zárva az egyedi testekbe, érzékei, tapasztalatai révén ki van szolgáltatva külső behatásoknak, s így érvei lehetnek rossz, a Naptól való elfordulást motiváló érvek is. (A perverz értelem gondolatával találkoztunk már Platónnál is, bár más gondolatmenetbe foglalva).

Az úgynevezett polgári, társadalmi erények Plótinosz szerint az egyes ember lelkének különböző rétegeihez, azok funkciójához kapcsolódnak. A gyakorlati ész, ítélőképesség (*fronézis*) a rációhoz kapcsolódik, míg a bátorság, illetve a mértékletesség mind a testhez, mind a lélekhez, az igazságosság pedig mindezekhez az erényekhez másokra való vonatkozásukban. Az utóbbi, mint tudjátok, Arisztotelész etikájának öröksége.

A magasrendű Erény azonban nem ez, hanem az a Rend, amit a Felsőbbtől kapunk: az Istenséghez való hasonlatosság, a hozzá hasonlatossá válás révén. Ez a Rend, a lélek legfőbb erénye, a lélek megtisztításával, minden érzéstől és szenvedélytől való megtisztításával közelíthető csak meg. A megtisztult lélek a magas szférákat szemlélve (kontemplálva), eggyé és egységessé válik, teljesen önmagává. A lélek, immár megszabadulva a testtől s vele a társadalmi erényekről, többé nem jó ember, hanem Isten (a Jó), a Legmagasabb Modell képmása. (Ha eddig még nem tudtátok, a jövő szemeszterben azt is megtudjátok, hogy a keresztény középkor is megkülönböztette az erkölcsi erényeket a teológiai erényektől. Szemben a bátorsággal, mértékletességgel, bölcsességgel és igazságossággal; a hit, a remény, a szeretet nem erkölcsi, hanem teológiai erények.)

Bár a személyiség identitásának kérdésére Plótinosz azzal válaszol, hogy „mi" a saját lelkünk vagyunk, nem söpörhette félre teljesen sem az érzelmeknek, sem a képzeletnek, sem az emlékezésnek az identitásban játszott szerepét. Ha ezeknek a mi identitásuknak semmi szerepük nem lenne, akkor vajon mitől kellene magunkat megtisztítanunk?

Így hát Plótinosz ebből a szempontból is nekifut a lélek és a test kapcsolatának elemzéséhez. Némi engedményeket tesz az empirikus létezés értelmezése számára. Empirikusan nézve ugyanis, írja, az egyes ember egy konglomerátum, egy bizonyos „harmadik", melyben test és lélek összekapcsolódik. Tekintsünk bár az érzelmekre vagy az érzékelésre, egyik sem létezik sem test, sem lélek nélkül. A tiszta lélek nem lehet passzív, nem lehetnek passzív szenvedélyei, a tiszta test pedig nem tud érzékelni, az puszta anyag (ha van egyáltalán puszta anyag), és nem érez. Amiben, persze, igaza van. (Ennek a kérdésnek sem tud a filozófia a végére járni. Lásd Descartes remek könyvét *A lélek szenvedélyei*ről.)

Ha azt mondjuk „Mi", akkor két „dologra" utalunk. Van, amikor beleértjük a „durva részt", azaz testünket, van, amikor nem. Az érzelmek hol

a „durva" részhez tartoznak, hol a „belső emberhez". A születés az „alsó", a durva rész világra jövetele.

Potenciálisan, lehetőség szerint, minden élőlény boldog. (Tudjátok, hogy a görög *dünamisz*, valaminek a lehetősége, saját beteljesülésének, tökéletességének [*entelekheia*] a lehetősége.) A „saját lehetőségén" van a hangsúly. A növények is boldogok, hiszen nem érzékelnek. Az egész kozmosz boldog. Az ember azonban választhatja boldogságát (a belső embert, a benne lakó istenséget), ez a lehetősége. Ha ezt választja, semmi sem teheti boldogtalanná. Ha nem ezt, akkor hiányozni fog számára mindig valami, s ez a hiány a szükségszerűség. Ezt az érvelést a sztoikusoktól már korábban megismertük.

A már említett „konglomerátum", a testbe zárt lélek – egyfajta „bűnbeesés" következménye, vagy ahogy már Platón is mondta, a test a lélek börtöne.

Mivel „a" lélek van a testbe (ideiglenesen) bezárva, amennyiben a lélekről beszélünk, mindenről beszélnünk kell, ami a lélekhez tartozik. (Persze, minden, ami „pozitív", tehát létező, hozzá tartozik.) Így hát a testbe „bukott" (a bukott angyal) lélekről is. (Helyenként Plótinosz azt írja, hogy a testben magában fészkel az „anyag lelke".) Így kerül sor az emlékezet és a fantázia értelmezésére.

A „bukott" lélek önmagához fordul, önmaga érdekli, s ez az „önmaga" teste is, a hiány is, melyet betölteni akar. Mivel a hiányt betölteni akarja, e hiány okát kívül, a „konglomerátum" világában, azaz az empirikus világban keresi. Ez az a világ, amelyben érzéki tapasztalatokra tesz szert, ez az a világ, amely szenvedélyeit kiváltja, ez az a világ, amelyben boldogtalanná lesz, mert a boldogság hiánya boldogtalanság. Miután ebben az empirikus világban tapasztal, erről a világról vannak emlékei is. Arra emlékszik, amit ebben a világban tapasztalt, s e tapasztalatok felhasználásával, ezekre építve fantáziál.

Érzékszerveink közvetítik tapasztalatainkat, de a szellemről való tapasztalatokat nem érzékszerveinkből nyerjük. Szemünk nem tudna látni, ha nem lenne fény, fény nélkül nem tudunk, de szem nélkül tudunk látni, mert belső szellemünkkel tudunk látni. Mi több, szemünkben is benne lakozik a lélek, a fény, ezért tudunk szemünkkel is a Magasba látni. (Goethe szóról szóra átvette ezt a gondolatot Plótinosztól: *„Wär nicht das Auge sonnenhaft, / Die Sonne könnt es nie erblicken".*)

Így jutunk el ahhoz a gondolathoz, hogy amennyiben a testtől megszabadulunk, emlékezetünk sem lesz. Hiszen ha minden emlék a „konglomerátumban" gyűlik össze, ha a konglomerátumban vagyunk „mi" az emlékhordozók, minden emlék, saját magunk tudatának emléke is, megszűnik számunkra, mihelyt a konglomerátumtól a tiszta szellem világába emelkedünk. Önmagunkra többé nem emlékezhetünk, hiszen egy leszünk a Világlélekkel, s ezen keresztül a Szellemmel és az Eggyel. A magunktól elforduló kontempláció, a misztikus eksztázis pillanataiban így megszűnünk „mi" lenni a szó empirikus értelmében. Ebből következik, hogy a test feltámadásának zsidó-keresztény tanát Plótinosz és Porphüriosz primitívnek, egy csúf és méltatlan kompromisszum eredőjének tekinti. Viszont, teszem hozzá, a „közember" számára a lélek halhatatlansága semmit sem „ér", ha halálunk után nem emlékszünk „empirikus önmagunkra", ha nem tudunk találkozni szeretteinkkel, nem tudunk emlékezni. A túlvilági élet hite valóban az empirikus ember szükséglete s a filozófusok többnyire „konglomerátumok" maradnak akkor is, ha a Napba néznek.

Hadd térjek vissza arra a kezdeti gondolatomra, mely szerint Plótinosz híd az ókor és a középkor között. Még platonista és sztoikus, de már középkori misztikus, néhol középkori skolasztikus s végül reneszánsz gondolkodó. Ez a „híd"-szerep különös élességgel mutatkozik meg a szabad akaratról és a gondviselésről írott tanulmányaiban (II/2, 3, továbbá V/8). A sztoikus doktrínára adott válaszokról van szó, néhol egyetértően, néhol kritikusan. S úgy másfélezer évig (egészen a 17–18. századig) kísértő filozófiai kérdéscsoportról. Röviden: az akarat szabadságáról, a Gondviselésről, a rossz lehetőségéről és eredetéről szól a filozófiai mese.

Említettem, hogy Philón is pedzette ezt a kérdést, de az ő munkáját, tudtommal, nem ismerték a középkori misztikusok, ahogy még a 17. századi platonisták sem. Bár ebben tévedhetek.

Kezdjük az Abszolút-Transzcendenssel (Egy, istenségek). Kérdés, mindenható-e? Tehát korlátozza-e bármi is? Kérdés: van-e szabad akarata?

Mielőtt erre a központi témára (6/8) rátérne, a kérdés általában foglalkoztatja. Így az akaratlagos és akaratlan bűnök (felelősség) közti, már többször vitatott, különbségtevés. Miért mondja Arisztotelész, hogy Oidipusz bűne akaratlan volt, mivel nem tudta, hogy a férfi, akivel a ke-

resztúton találkozott, az apja? Azt csak tudta, hogy gyilkolni bűn? (Persze, ezt Arisztotelész is tudta.) S innen Plótinosz azonnal áttér az „új" kérdésre. Jól van, ha akarunk valamit, akkor szabadon tesszük azt, amit teszünk, de vajon akarhatunk-e mást, mint azt, amit akarunk? Mi motiválja az akaratot? Mert ha valami motiválja, akkor nem szabad. (Hanna Arendtnek igaza van, a görög klasszikusok nem ismerték az „akarat" fogalmát, ez a filozófiai kategória még nem szerepelt szótárukban.)

Plótinosz válaszára nagy jövő vár: akkor szabad az egyes ember akarata, ha a Szellem (az Ész) motiválja. Kantnál majd a tiszta gyakorlati ész, a transzcendentális szabadság fogja átvenni ezt a szerepet. Plótinosz is ebbe az irányba halad. A Szellem által motivált akarat szabadon akar, mert a Szellem szabad.

Vissza kell tehát kanyarodnia a „főtémára". Van-e a Szellemnek, mi több az Egynek szabad akarata?

Miután minden szabad, amit semmi sem akadályoz, abszurditás lenne megtagadni a szabadságot az Egytől, a Jótól, a Szellemtől és a Lélektől. Mert ugyan mi is akadályozhatná őket? Mi akadályozza a királyt tetteiben, illetve a parancsolásban? Az Egy (isten) saját magát választja, azt, amibe akarja önmagát. „Az isten önmagának oka, Önmagából és Önmagának való. Az, ami, Ő az első Én (Magam) transzcendentálisan az Én (Magam)" (V/8, 14. vers). A Legfelső = szeretet és önszeretet. Mindenütt van és sehol, mindenütt van, de nem a mindenben van. Tiszta sugárzás stb. Ha Őt keressük, ne kívül keressük, hanem belül, a középpontban.

Hadd térjek ezekután vissza a harmadik *enneád* második és harmadik tanulmányára. (Megint emlékeztetlek benneteket arra, hogy a tanulmányok nem követik a megírás időbeli sorrendjét.)

Az Ész (Szellem) mint *arkhé* (őselv), írja Plótinosz, hozta létre a világegyetemnet azzal, hogy saját tartalékából valamit az anyagnak adományozott. Ez az ajándék a Logosz (Értelem). A Kozmosz tehát részesedik a Logoszban, bár különböző fokozatokban és módozatokban. A kérdés az, hogy vajon mi szükségszerűen jöttünk-e létre s minden úgy van-e a legjobban a kozmoszban, ahogy éppen van? Úgy, ahogy ezt a Nagy Művész elrendelte? Hogy mi mindannyian egy nem általunk írott dráma szereplői vagyunk? Ahol vannak főszereplők és mellékszereplők, jók és rosszak egyaránt, de a dráma maga nagyon jó?

Senki sem véletlenül kerül fogságba (születik meg), de – itt jön a mítosz – előbbi élete bűnei vagy jótettei mértékében.

Mégis: az állat felfalja a másik állatot, az emberek gyilkolnak, városokat földig rombolnak. Tekinthetjük ezt az egészet színjátéknak, látványosságnak?

Mégsem? Hiszen ez a Logosz nem tiszta szellem, hanem egyúttal Élet is, de a Logosz-elvből több van, ezek ellentmondhatnak egymásnak, ütközhetnek egymással. S eközben létrejöhet a rossz is anélkül, hogy tervbe lett volna véve.

Így hát, az emberi drámában a szerepelők nem egyszerűen felmondják a rájuk szabott szerep szavait, hanem hozzásimulnak ahhoz a környezethez is, amelyben fellépnek. A dallam szép, de a hang attól még lehet durva és hamis. (Metafora metaforát követ, mint majdnem minden misztikus gondolkodónál.)

A gonosznak is megvan a helye ebben az univerzumban. Mégis, mi késztetheti a Logoszt arra, hogy a gonoszt (is) létrehozza, akaratlagosan vagy éppen csak melléktermékként? Hogy van az, hogy egyes lelkek pusztán a Logosz elvére vonatkoznak, mások pedig közvetlenül a Szellemre?

Plótinosz fut először neki a későbbiekben oly nagy szerepet játszó súlyos kérdésnek, hogyan lehet megérteni, azaz úgy megszerkeszteni a világrendet, hogy a kecske – azt isteni gondviselés – is jóllakjon, s a káposzta – az egyes ember szabadsága, felelőssége – is megmaradjon.

Menjünk vissza a színjáték-hasonlathoz. A világrend forrása a Szellem (Ész), azaz az istenség második hiposztázisa.

A világegyetemet a Gondviselés (Eleve Elrendelés, Sors) uralja. A Gondviselés (Eleve Elrendelés) írja a szerepeket, de az egyes ember (az egyes Logosz) különbözőképpen játszhatja azokat el. Kérdés (azóta is örök kérdés, mindmáig): vajon az első Elv (a Teremtő) felelős az egyes emberek jelleméért, erkölcséért, választásáért, bűneiért is, vagy pedig az egyes ember önmaga felel-e jelleméért, tetteiért?

A növényeket és állatokat felmenti az értelem. A faj úgy lett megalkotva, hogy az egyik állat felfalja a másikat. Miért ne mondhatnánk, hogy az emberi nem, mint egész, úgy lett megalkotva, hogy egyes emberek lerombolhatnak városokat? Míg egy állatot nem terhel erkölcsi felelősség tet-

teiért, miért terhelné erkölcsi felelősség az egyes embert? Mégis, igazságos, hogy éppen az embert terheli erkölcsi felelősség. Miért?

Beszélhetünk, mondja Plótinosz, felső gondviselésről és alsó gondviselésről, s a kettő együtt a Gondviselés. Ahogy az Értelemben (Logosz) is van felső és alsó, úgy van a Gondviselésben is felső és alsó. Azonban az értelem alsó elve egy ökörben sosem létezhet az anyagtól függetlenül, míg az embernél igen. Az emberi lélek lehet tiszta, anyagmentes. Ha nem az, akkor ez az emberen múlik. Az egyes ember nem okvetlenül az „ember rendeltetése", azaz az isteni terv szerint cselekszik, de cselekedhet annak szellemében is. Az előbbi esetben nem a Gondviselés, hanem a szükségszerűség irányítja. Ahogy a kicsapongó tetteit nem lehet a Gondviselés rovására írni, úgy nem lehet a jó ember tetteit sem a Gondviselés javára.

Gondviselésről csak az empirikus világra vonatkoztatva beszélhetünk, arra a világra vonatkozatva, amelyben emberként élhetünk annak szellemében vagy annak ellentmondva. Ahogy egy orvos tanácsát vagy meghallgatjuk, vagy nem. Nem nagyon megnyugtató válasz, de erre a kérdésre senki sem adhat megnyugtató választ.

A jövő szemeszterben látni fogjátok, mennyit vesződik ezzel a kérdéssel a keresztény filozófia, de mi most még a hídon állunk, nem léphetünk le róla.

Plótinosz filozófiájának rövid ismertetését azzal a tanulmánnyal kell zárnom, amely az ő saját korában, ahogy a későbbiekben is, a legszélesebb körökben hatott. Mint ezt már tudjátok, a *szépségről* szóló írásról van szó (I/6).

Mivel kapcsolatban beszélünk szépségről? – kérdezi. Van szépség a látás, van a hallás, van az elme számára. Lehet szép egy életvitel, egy cselekedet, egy jellem, lehet szép a gondolkodás, ahogy az erények is szépek.

Vajon mi az, ami széppé teszi az anyag formáját, édessé a hallott hangokat, mi a szépség titka? Az, hogy a Lélekből ered. Minden, ami szép, attól szép, hogy valamit közöl velünk. Hogyan teszi ezt?

Közhiedelem, hogy a szimmetria a szépség forrása. Ez a hiedelem azonban, Plótonisz szerint, nem meggyőző. Ami szép, az mindig mint Egész szép, s szépsége nem lehet részek viszonyának következménye. Ahogy szép a tiszta arany vagy a napsugár is. Két emberi arc egyformán lehet szimmetrikus, de az egyik szép, míg a másik nem. S vajon egy szép gondolatban mi lehet szimmetrikus? S vajon mondhatjuk-e a lélekről, hogy

szimmetrikus? S mondhatjuk-e az Észről? (Különben a szimmetria-elv bírálata ma is ugyanígy helytálló.)

Tehát nem a szimmetria a szépség forrása, hanem a Lélek, melyet közöl, s amely önmagát közvetíti, mikor a magával hasonlóval találkozik. Az Eszme, azaz a Forma teszi a dolgot (eszmét, képet, hangot) egységessé, harmonikussá, széppé. Így, mikor a szobrász alkot egy szép szobrot, a szobor szép, mert az eszme a szobrász elméjében, lelkében van, miközben formál, ez az eszme válik formává a szoborban, ezt az eszmét közvetíti a szobor szépsége. Mikor az építész egy házat tervez (épít) a ház lelkében fogamzott eszméje jelenik meg a ház szépségében. A színek szépsége egyesíti a formát a Lélekből, illetve az Észből áradó fénnyel. A Lélekben rejlő harmóniák, melyeket nem hallunk, jelennek meg a fülünkkel hallott harmóniában (azokat közli).

Tudtok-e ennél jobbat?

Így a legmagasabb rendű szépséget magát sem nem halljuk, sem nem látjuk, azaz csak lelki szemünkkel látjuk, lelki fülünkkel halljuk. Lelkünk a Lelket szereti a Szépségben, minden szépségben. (Gondolom, emlékeztek Platónra: a szép az, amit szeretünk, amit szeretünk, az a szép.) A szép láttán, hallatán, szerelmi rajongás fog el, magunkon kívül vagyunk, elveszünk abban, amit látunk, egyesülünk vele.

A művészi élményt, vagy általában a szépségélményt, ma is hasonlóképpen írnánk le. Ha zenét hallgatunk, csupa fül vagyunk, ha egy festményt nézünk, csupa szem vagyunk, a színházban együtt szenvedünk vagy örvendünk kedvelt hősünkkel. Ha egy regényt olvasunk, drukkolunk hősünknek, szerelmes versekben saját szerelmünket véljük formába ölteni, egy szép gondolatban az igazságra ismerünk.

Mitől csúf valami? – kérdezi Plótinosz. Attól, hogy belekeveredik a dologba az idegen anyag. Az anyag az Eszme számára mindig idegen. Aki nem a lelket, hanem a testet szereti, az a puszta anyagot, a piszkot szereti. Nem a szépet, hanem a rútat. A rút ugyanis a szépség hiánya, azaz a lélek hiánya. Minél kevesebb egy testben a lélek, annál rútabb. Így például minél kevesebb egy szoborban, egy épületben az Eszme, a Lélek, a Forma, annál rútabb.

Gondolom, látjátok Arisztotelész *hülomorfista* elképzelésének radikalizálását. Míg a „tiszta forma" Arisztotelész metafizikájában szintén a leg-

magasabb, a nem mozgó, a Mozgató, addig művészetfilozófiájában az anyag és a forma egysége a döntő. Nála az anyag eltűnik a formában, felszívódik a formában, de nem „tisztulunk meg" tőle. Plótinosznál ezzel szemben minden anyag (test) idegen anyag a Lélekben, meg kell tisztulnunk minden testi, érzékelhető, észlelhető „dolog"-tól, hogy eljussunk a tiszta Szépséghez, a Lélek, a Szellem, az Egy magunk feledte szemléletéhez.

A tiszta Lélek, Szellem, a Létező lehet csak Szép. A Szép az Jó, az Létezik, az Igaz. Ebből következik, amit már említettem Nektek, hogy Plótinosz szerint a rút nem létezik, mivel a Lét, az Igaz és a Jó tagadása, maga a nemlét.

A Lélek szépségéhez képest minden más szépség „alsórendű" szépség, mivel pusztán a Szép szilánkjait tartalmazza (ezek a szilánkok közvetítik a Szép üzenetét). Akik képesek voltak a tökéletes Szépség szemléletétre, akik a Tiszta Szépség birodalmába emelkednek (ezek Plótinosznál, Platónnal szemben, nem okvetlenül filozófusok, mi több, számos filozófiai iskola tagjai nem is tartozhatnak közéjük), nem lelnek gyönyörűséget alsórendű szépségekben. Hisz mindenki, aki ezekben leli gyönyörűségét, afféle Narkisszosz, aki saját képmásának tükörképében gyönyörködik.

Hogyan emelkedhetsz egy efféle Narkisszosz fölé? Tegyél úgy, ahogy egy szobrász tesz. Kövesd lelkedben a tiszta Szellem képét, s önmagadból, mint anyagból, hajítsd el, tüntesd el, távolítsd el mindazt, amit ez az Eszme nem tartalmaz. Formáld meg önmagadat a tiszta Eszme képmásaként. Formálj önmagadból műalkotást.

A Lélek az egyetlen szem, amely képes a Szépséget látni. Minden szép látványnak ehhez a Széphez kell hasonlítania. „Sosem láthatná meg a szem a Napot, ha nem lenne valami benne, ami a Naphoz hasonló, sosem láthatná meg lelkünk a tökéletes Szépséget, ha nem lenne maga is szép" (I/6/9). Azaz, ahhoz, hogy a Szépséget lássuk, saját lelkünkön kell dolgoznunk, vésővel és kalapáccsal, akárcsak egy szobrász.

Ha mindazt, amit Plótinosz a szépségről mond, végiggondoljátok, akkor biztosan érezni fogjátok, hogy ezekben a gondolatokban sok minden van, ami túlmutat a metafizikán. Persze, nem a „tiszta", a „megtisztulás" gondolata, mivel ez régi kelléke a transzcendenciának, mellyel már többször találkozunk, s egészen Kantig bezárólag még sokszor találkozni fogunk. Három, az esztétika szempontjából fontos és új gondolatra szeretném felhívni a figyelmeteket. Az első az, hogy Plótinosz a szépségről

szólva, mind az alkotás, mind a befogadás kérdését egyaránt elemzi, méghozzá egymással való összefüggésükben. A szépség abban áll, ami a műben „kommunikálódik", ez a kommunikáció kapcsolja össze az alkotót, a művet és a befogadót. A második az „önalkotásnak", mint szépművészetnek, a gondolata: erre is nagy jövő vár. A harmadik az a gondolat, hogy az „idegen anyag" egyfajta negatívum, ami elvesz a szépségből, nem járul ahhoz hozzá. Melyik anyag az idegen? Amely nincs benne az eszmében, inkongruens azzal az eszmével, vagy akár dologgal, amelynek megjelenítése a mű célja. „Ez a piros nem idevaló", „ez a happy end hamis", mondjuk nem is ritkán. Ám nem kell ilyen messze menjünk. A baracklekvár önmagában „tiszta" baracklekvár, egy fehér blúz önmagában „tiszta" fehér blúz. Miért mondjuk akkor, hogy ez a haszontalan gyerek bepiszkolta a fehér blúzát a baracklekvárral?

A filozófia nem triviális, de elméletei sokszor érvényesek triviális esetekre is. Gondolom, ezt már eddig is éreztétek s ki is próbáltátok.

Ezzel tehát az első félév végére értünk. Már ez a kezdet is felölelt vagy hét évszázadot. Igaz, szerencsénk volt, egyrészt, mert a műfaj kialakulásának lehettünk tanúi, másrészt, mert három „klasszikusa" egymást követte, s bennünket minden lényeges filozófiai kérdésbe egyszer s mindenkorra beavatott. A következő félévben nehezebb dolgunk lesz, de erről majd a maga idejében.

Ez a két (előbbi) mondat látszólag ellentmond egymásnak. Ha már egyszer minden lényeges filozófiai kérdésbe beavatott bennünket a most véget érő szemeszter, hogyan lehet akkor a következőben még ennél is nehezebb dolgunk?

Ezt a kurzust, ha jól emlékszem, azzal kezdtem, hogy néhány szót mondtam a filozófiáról. Nevezetesen, hogy a filozófia egy irodalmi műfaj, ahogy az eposz vagy a dráma is az, hogy médiuma az értekező próza, s hogy megvannak a maga szabályai, sajátos szókincse és grammatikája. Alapszótárának szavait kategóriáknak szoktuk nevezni, eljárási módját módszernek, s azt, ami egyediségét, identitását jellemzi, rendszernek. Minden filozófus másként értelmezi az alapszavakat (kategóriákat), ahogy azt a filozófus saját rendszere éppen megkívánja. Az alapkérdések is azonosak, de mégis mindig mások, mivel minden filozófusnál más kontextusban jelennek meg. (Ahogy elmondhatjuk, hogy minden komédiának

happy endje van, de hogyan, milyen úton érkezünk el odáig, azt komédiája válogatja.)

Az alapkérések tehát többnyire azonosak, bár újak is megjelennek. Erre éppen ebben az előadásban láttatok egy fontos példát. Mint említettem, az „akarat", mint alapszó, főszereplő (kategória), nem volt jelen az ókori „klasszikusoknál", míg Plótinosznál már bemutatkozott, s a későbbiekben főszerepet fog játszani.

A kategóriák, alapszavak értelmezése, újabbak csatlakozása – mint ez elvárható, a mindenkori rendszerekkel függ össze. Egyedi rendszerekről beszéltem, s a rendszerek vagy teljesen „individuálisak", vagy egy rendszer-típusba tartoznak. Mindkettőre láttunk számos példát. A „klasszikusok" rendszere egyedi, akkor is az marad, ha számos értelmező követi, mint ahogy Platónt vagy Arisztotelészt követte. Az interpretálók nem módosítanak, legalábbis nem tudatosan, nem akaratlagosan, sem kérdésfeltevést, sem rendszert, de ezen belül sok mindent igen. Már csak azért is, mert minden interpretáció kivétel nélkül félreinterpretál, azaz beemeli az interpretáló saját személyiségét, gondolkodását, s ezzel világát, az interpretáció tárgyába. Az „izmusok" esetében úgy lehet individuális rendszerekről beszélni, mint egypetéjű ikrek esetében (azok is fejlődhetnek teljesen különböző irányokba).

Már azt is említettem, ha jól emlékszem, a bevezetésben, hogy egy filozófiai rendszer nem cáfolható, holott mást sem tesznek a filozófusok, minthogy más filozófusok világértelmezését megcáfolják. Megkíméltelek Benneteket e cáfolatok bemutatásától, többek között a leghíresebb esettől, Arisztotelész Platón-cáfolatától. Ezek a vitapontok fontosak egy filozófiatörténész számára, de, legalábbis szerintem, nem a Ti számotokra. Ugyanis a filozófia nem cáfolható. Ezen azt értem, hogy a cáfolat nem árt egy jelentős filozófiának. Nemcsak sértetlenül kerül ki az operációból (mint Platón Arisztotelész kritikájából), hanem még érdekesebbé is válik az utókor számára.

Hogy vajon mi érdekes, vagy fontos, az utókor számára, az csak részben függ a filozófus kvalitásától, de legalább annyira, ha nem még inkább, az adott utókor szellemétől. A következő szemeszterben tanúi lesztek annak, ahogy Arisztotelész (egyfajta Arisztotelész) „a Mesterré" válik az arab, a zsidó és a skolasztikus keresztény filozófiában. A harmadik szemesz-

terben majd még Arisztotelész, néhol érdemtelen, trónfosztásának is tanúi lesztek.

A filozófia „befogadásának" vannak hosszú, jellegzetes periódusai, korszakok, amelyekben minden szöveget hasonló dallamra írnak. Következő szemeszterünkben ezt a dallamot úgy hívják: „monoteizmus". A harmadik szemeszterben a dallamot úgy fogják hívni: „Új". A hagyományos filozófusok értelmezése, rangsorolása főleg ezektől a domináns dallamoktól függ, de mint tudjátok, a domináns mellett mindig ott van a szubdomináns. És nemcsak a zenében.

Amikor a filozófiatörténet elismert műfajjá vált, körülbelül Hegel korában, a középkori filozófia a rövidebbet húzta. Prokloszról Hegel háromszor annyit írt, mint Aquinói Tamásról és Duns Scotusról együttvéve. Ez nem kritikai megjegyzés, hiszen Hegel számos érdekes megjegyzést tett még az elhanyagolt gondolkodók esetében is, csak a korszellemet akartam érzékeltetni. Persze, nem tudjuk pontosan, milyen is a korszellem, ahogy én sem tudom, most, amikor mindezeket Nektek előadom.

Nem ismétlem el Hegel búcsúszavait diákjaihoz: „azt kívánom Nektek, hogy jó életet éljetek". Ez biztosan nem felelne meg a mi korunk szellemének. Így hát csak kellemes szünidőt kívánok Nektek. Remélem nem unatkoztatok, vagy legalább is nem sokat. Aki pedig kíváncsi a folytatásra, azt szívesen látom a következő szemeszterben.





mivel a jó élet magasabban áll, mint maga az élet, mert a jó élet egyfajta luxus
szerint a filozófiát nem szabadna tanítani, mert nem hasznos, hanem egyfajta lux

I. Ókor

II. Középkor és reneszánsz

III. Újkor – Descartes-tól Hegelig

IV. Jelenkori filozófia

Heller Ágnes így indítja újabb nagy és „korszerűtlenül" úttörő vállalkozását:
„A filozófia irodalmi műfaj, s mint minden műfajnak, megvannak a műfaji sajátosságai. A filozófia története e műfaji sajátosságok változásának története is. Erről szól az itt elmondott történet. Mindenki megértheti minden előtanulmány nélkül, ha rászán egy kis energiát és gondolkodást. Mire való egy gólyának a filozófia? Arra, amit kezd vele.
Gondolkodásra késztetheti olyan kérdésekről, amelyeken eddig nem gondolkozott s olyan kérdésekről, amelyekre választ nem talált, még a *Google* segítségével sem.
S vajon nagyon korszerűtlen azt mondanom, hogy hozzátartozik az általános műveltséghez egy olyan világban, melyben a műveltség cseppet sem általános?
Hegel a következő mondattal fejezte be a filozófia történetéről tartott előadásait: »Azt kívánom Önöknek, hogy jó életet éljenek.« Kívánhatnék ennél szebbet, jobbat neknek? Kedves Gólyák, jó olvasást!"

3900 Ft


9 786155 480218